Elpizon

oder

über meine

Fortdauer im Tode.

Sechster Band.

Dritte Auflage.

Köln,
in der Fabricius'schen Buchhandlung und Buchdruckerey.
1811.

Vorbericht.

Der noch lebende Deutsche, welcher sich hier Pistevon nennt, empfieng einst in religiöser Hinsicht eine ganz besondere Erziehung; die auch wohl allen andern vorzuziehen seyn dürfte, wenn sie nicht so schwer zu bewerkstelligen wäre. Ein seltsames Gemisch von Unglück und Glück fügte es so, daß er sie erhielt.

Pistevon war das einzige Kind zweier Rechtschaffenen, welche ihrer Liebe gegenseitig die grösseſten Opfer gebracht hatten. Seine Mutter war darüber, daß sie ihrer unschuldigsten Neigung treu blieb, von ihren unnatürlich denkenden Eltern enterbt worden, und sein Vater hatte ihrentwegen eine der glänzendsten Aussichten verlohren. Hierdurch nur noch mehr ein Herz und eine Seele geworden, harrten Beide innig der Stunde, welche ihre Treue lohnen konnte, segneten solche, als sie auf das glücklichste schlug, mit elterlichen Freudenthränen, und fühlten sich durch sie für alle übrigen Verluste reichlich entschädigt. Mariane

brachte ihr Kind so weit, daß es gehen konnte, damit es gleichsam Karln, wenn er zum ersten Male ihr Grab besuchte, sofort dahin begleiten könnte. Ihr Tod erfolgte so plötzlich, daß sie nichts bestellen konnte; Karl aber bestellte sich Alles selbst. Allein in der Welt zu bleiben, war der Vorsatz, den er faßte, bis zur Unerschütterlichkeit faßte. Dieselbe weibliche Hand, welche er einst Marianens wegen ausgeschlagen, ward ihm nach einiger Zeit von neuem angeboten, und er gerieth in die Verlegenheit, zwischen ihr und der völligen Härte seines Schicksals zu wählen. Er wählte das letztere, und verlor auch den Posten, den er noch bekleidete. Ein kleiner Maierhof war nun Alles, was er hatte. Er bezog ihn, und machte sichs daselbst zu seinem Hauptgeschäfte, seinem Sohne, dem einzigen heiligen Angedenken Marianens, die edelste Bildung zu geben.

Er pflegte den Knaben selbst; er lehrte ihm Alles selbst. Er hatte ihn immer unter seinen Augen, und ließ ihn nichts sehen und hören, als was er sehen und hören sollte. Besonders suchte er solche Anstalten zu treffen, daß selbiger schlechterdings nichts durch Andere über Gott und von Gott erfahren könnte. Seine Hauptabsicht dabei war allerdings, daß der Knabe weder zu früh Religionsideen überhaupt, noch

gar falsche Religionsideen zuerst, bekommen sollte. Zur rechten Zeit erst wollte er ihm die wahren nnd richtigen selbst beibringen; damit sie dann sein Herz mit voller Kraft erwärmen, und es lebenslang für Gott und für die Tugend warm erhalten möchten. Er hatte aber auch noch die Nebenabsicht dabei, dahinter zu kommen, ob im Menschen selbst eine Anlage zum Glauben an Gott liege, von welcher Beschaffenheit sie sey, wenn dergleichen wirklich da sey, und wie sie sich entwickele. Der Knabe hatte daher weder Umgang mit andern Kindern, noch überhaupt irgend einen menschlichen Umgang weiter, als den seines Vaters. Sobald ein Fremder, oder auch nur einer von den wenigen Hausgenossen, mit diesem reden wollte, ward er entfernt. Lesen sollte er auch zu seiner Zeit erst lernen; so, daß mithin nicht nur tausend Bücher um ihn her liegen konnten, sondern daß er auch getrost jede Papierdute aufnehmen konnte, ohne auch nur das Wort „Gott“ daraus zu lernen. Wirklich befand sich daher auch in seinem Lexikon, als er schon das zehnte Jahr erreicht hatte, dieses Wort noch nicht. Dennoch hatte er schon die herrlichsten Vorkenntnisse aller Art, welche ihm sein Vater gelegentlich, meistentheils im Freien und bei dem Anblick der Gegenstände selbst, beizubringen pflegte.

Wie er nun unter solchen Umständen zur Religion gekommen sey, wird er selbst erzählen. Hier ist nur zu bemerken, daß sein Vater, der ihn genau beobachtete, von da an, als ihn der größeste aller Gedanken ergriffen hatte, deutlich gewahr ward, wie er sich Mehr geworden sey, und wie er in dem Maaße, in welchem er größern Werth auf sich setze, auch gesetzter, zufriedener und thätiger werde. Er lernte nun lesen, las Bücher, und kam unter Menschen; doch Beides nur nach väterlicher Auswahl, der er so lange unterworfen blieb, bis er getrost sich selbst überlassen werden konnte. So ward sein Glaube an Gott der vernünftigste und herzlichste zugleich. Er hatte nichts zu schaffen mit jenen unfruchtbabaren Dogmen, welche die Religion, diese schönste Gabe des Himmels, zu einer blosen Menschenerfindung herabwürdigen; Niemand brauchte ihm selbige erst zu verleiden, oder auszureden; er konnte es vielmehr, wenn er bei seiner Lektüre auf dergleichen kam, oft nicht begreifen, wie es möglich gewesen sey, auf solche Vorstellungen nicht nur zu gerathen, sondern sie auch sogar öffentlich einzuführen. Er grübelte aber auch nicht über Gott, sondern glaubte an ihn aus wahrem Seelenbedürfniß, hielt sich an Ihn, als an den unsichtbaren Einzigen, der mit unendlicher Macht,

Güte und Weisheit über Alles, auch über ihn walte, verehrte ihn durch ein unsträfliches Leben, und befand sich dabei äußerst glücklich.

Darüber begrub er seinen Vater, ward Mann und Bürger, und ließ sichs nicht einfallen, daß er jemals aus dem Gleichgewichte seiner Ruhe gerückt werden könnte. Dennoch bewirkte dieß ein Freund, den er in der Folge bekam. Dieser lieh ihm gewisse neuere philosophische Schriften, welche die unerwartetsten Eindrücke auf ihn machten. Er studierte sie mit allem Eifer, und ward dadurch gedrungen, seinen bisher gehabten Glauben vor sich selbst zu rechtfertigen. Er ergriff die Feder, um die Reihe seiner angestellten Betrachtungen desto besser immer vor sich zu haben. Er gab, als er seine Arbeit beschlossen hatte, das Manuskript jenem Freunde, der damit, wie mit seinem Eigenthume, machen könnte, was er wollte.

Erste Betrachtung.

Ich vermag's nicht über mich, daß ich die ganze Frage über Gott auf sich beruhen ließe.

Oft dacht' ich seither — wenn der Gottesglaube so weit her zu holen ist, und wenn man am Ende dann zwar einen Gott erhält, aber selbst nicht weiß, wen man an ihm habe: so dürfte die ganze Sache wohl unter die Spekulationen gehören, an welchen subtile Köpfe ihre Denk- und Streitkraft üben mögen; und so wär's wohl besser, man überließe sie diesen, und bekümmerte sich nicht weiter darum. Freilich sträubte sich, so oft ich so dachte, immer ein gewisses Gefühl der Unentbehrlichkeit dieses Glaubens dagegen; zuweilen ward mir aber auch dieses Gefühl sogar verdächtig, und bekam den Schein einer Täuschung, die ich vielleicht an mir selbst beginge. Worauf verfällt man nicht, wenn man in seinem ganzen Seelengange erschüttert wird? Ja

mußte dieß nicht dasjenige seyn, worauf sich auf solche Weise am natürlichsten fiel?

Ich mache also kein Hehl daraus, daß ich wohl zu mir selbst sprach: — „Wie, wenn es wahr wäre, daß du dir blos aus Gewohnheit einbildetest, dein Eifer im Guten werde durch das Bewußtseyn eines göttlichen Beifalls gestärkt? Analysire diesen nur recht; er ist dein eigener Beifall. Dein gutes Gewissen stärkt dich; und, wer wärest du auch, wenn du, um gut zu seyn, noch eines fremden Beifalls bedürftest? — Wie, wenn es wahr wäre, daß du dir blos aus Gewohnheit einbildetest, du genössest deine Freuden herzlicher, wenn du sie einer göttlichen Vorsehung zu danken hättest? Du hast sie dir selbst zu danken, und die Sache ist, daß du wissest, du verdienest sie. — Wie, wenn es wahr wäre, daß du dir bloß aus Gewohnheit einbildetest, dein Mißgeschick werde dir erträglicher, wenn du es für eine göttliche Schickung ansähest? Bring diese dunkle Meinung ins Klare, so bleibt nichts übrig, als deine eigene Ueberzeugung, daß du das Mißgeschick nicht verdient hatest. Dein eigenes Herz verrichtet das Alles an dir, was du für göttliche Verrichtung hältst. Du bist dir selbst Gott und mußt dir's seyn. Ist dieß nicht, so hilft dir kein sogenannter Gott etwas.

Er kann dir auf allen diesen Seiten nichts geben, was du dir nicht selbst gibst; gibst du dir's aber, so braucht er dir's nicht erst zu geben, wenn er auch könnte — wozu also Ihn noch?"

Indem ich dieses mein Selbstgespräch niederschreibe, nach welchem Alles auf Gewohnheit hinauslaufen soll, drängt sich mir die Frage auf — wie bin ich denn aber erzogen worden? Hat mich mein Vater von Kindesgebeinen an zum Schulmeister im Dorfe geschickt, daß solcher mich früher, als ich es selbst wußte, an Gott glauben lehrte, und daß mir daher dieser Glaube nun bloß aus Gewohnheit unentbehrlich seyn könnte? Ich weiß ja den Tag noch, an welchem ich an Gott glauben lernte; ich weiß noch, wie mir vorher war, und wie mir von diesem Tage an ward. Ich war gut vorher, aber mit dem Tage ward ich noch besser. Ich war immer zur Heiterkeit gestimmt gewesen, aber mit dem Tage ward ich erst ernsthaftigfroh. Ich war kurz vorher krank gewesen, und hatte mich geduldig gezeigt; ich ward bald nachher noch kränker, und war völlig getrost. Wie könnte ich denn meiner allerersten jugendlichen Erfahrung so widersprechen, daß ich mir einreden ließe, mein Gottesglaube sey mir blos aus Gewohnheit unentbehrlich?

Wenn ich aber auch diese frühe Erfahrung nicht hätte — ja, ich will sie verleugnen, ich will thun,

als hätte ich sie nicht — jetzt bin ich nun über die Mitte meines Lebens hinaus, und bin gerade im Umtriebe der wichtigsten Pflichterfüllungen: ich bin dabei den widrigsten Streichen des Schicksals ausgesetzt, und habe die Eitelkeit aller irdischen Genüsse so kennen gelernt, daß ich keiner Predigt darüber weiter bedarf; könnte ich denn wirklich des Glaubens an Gott, d. h. des Glaubens an ein Höchstes, dem ich mit Allem, was da ist, subordinirt bin, entbehren? Dieß ist's, worüber ich mit mir selbst sprechen muß, worüber ich mit mir selbst nur sprechen kann. Schlechterdings erlaube ich's keinem Andern, darüber in meinem Namen abzusprechen; die Sache betrift mich, sie betrift mich innigst; so muß ich mir darüber auch nur Rede und Antwort geben.

Ich will mich vor mir selbst nicht schlechter machen, als ich bin; wozu sollte ich dieß thun? So weit ich mich kenne, ist Eigennutz nicht meine Sache, und es ist nicht nöthig, daß eine rechtschaffene Handlung mir erst Gewinn für mich vorspiegele, ehe ich mich zu ihr bestimme. Ihr Wesen selbst, das mit meinem Wesen übereinkommt — ihre Vernunftmäßigkeit — bestimmt mich zu ihr. Diese macht sie mir ohne alles Weitere zur Pflicht. Nun gebietet mir die Vernunft, das allgemeine Beste mir zum Endzweck zu setzen, weil die Wesenart, zu

der ich gehöre, gesellschaftlich lebt und leben muß, folglich ein allgemeines Bestes hat, und ohne Besorgung desselben nur schlecht bestehen kann. Sobald ich also etwas, das in meinen Kräften ist, zu thun, für Gutes, d. h. für etwas, das dieß allgemeine Beste befördert, oder doch zu befördern im Stande ist, deutlich erkenne, so braucht's auch weiter nichts, um mich in Thätigkeit dazu zu versetzen. Ich höre dann das Gesetz in meinem Innern, und thue gern, wie mir mein Gewissen sagt. Noch in diesem Augenblicke prüfe ich mich, ob es wirklich so mit mir stehe, und mein Herz gibt mir das erfreulichste Zeugniß davon.

Ich will mich aber auch nicht besser vor mir selbst machen, als ich bin; wozu sollte ich auch dieß thun? Gewinn und Vortheil für mich braucht, wie gesagt, eine rechtschaffene Handlung mir nicht erst vorzuspiegeln, ehe ich mich zu ihr bestimme; wie aber, wenn ich offenbar sehe, daß ich auch den grössesten Verlust und Schaden von ihr hätte? Wird da das Gesetz in meinem Innern, das sie mir, als das allgemeine Beste befördernd, gebietet, im Stande seyn, sich selbst bei dem Ansehen zu behaupten, das es haben muß, wenn ich dennoch sein Gebot ausüben soll? Das Ja hierauf ist bald hingesagt; man sagt es in Stunden, wo man in

dergleichen Lagen nicht ist — dieß ist der Fehler, den man begeht, ohne auch nur zu ahnen, daß es zu seiner Zeit mit der Praxis wohl anders stehen könne. Und, wenn ich keiner Leidenschaft fröhne, wenn ich mich auch von aller groben Sinnlichkeit losgewunden habe: so bin und bleibe ich doch ein Wesen, das sich von dem Zustande des Nichtwohlseyns zurückzieht und zurückziehen muß. Wenn es nicht so mit dem Menschen stände, so hätte ja das Gesetz in mir, das allgemeine Wohlseyn zu befördern, gar keinen Sinn. Wozu alsdann noch allgemeines Wohlseyn befördern, wenn allgemeines Nichtwohlseyn kein Zustand wäre, von dem sich die Gesellschaft zurückzöge? Wie es nun aber mit der Gesellschaft steht, so stehts auch mit mir. Ich muß als Mensch Schmerz und Verlust verabscheuen; dieser Abscheu ist nicht mein Werk, er ist mir schlechthin gegeben, natürlicheigen. Ihn überwinden sollen ist weit Mehr, als bloß das entgegengesetzte Verlangen nach Vergnügen nnd Gewinn überwinden und der Tugend aufopfern sollen. Es ist mir unmöglich, zu denken, daß irgend ein Mensch, der nur einigermaßen mit sich selbst bekannt ist, dieß ableugnen könne. Ich höre ja vielmehr auch, daß man nach allem langen und seltsamen, ja fast possirlichen Herabwürdigen des Genusses dennoch zugesteht, daß der Mensch ein Wesen sey, das nach Wohlseyn

strebe und streben müße. Nun, so Viel brauche ich nicht einmal zu meiner Rechtfertigung; wenn aber der Mensch nach Wohlseyn streben muß, so folgt ja wohl unmittelbar daraus, daß er noch mehr von Nichtwohlseyn sich zurückziehen müße. Gesetzt nun also, ich hätte von einer rechtschaffenen Handlung großen Verlust, großen Schaden zu befürchten; was kann mich zu ihrer Ausübung bewegen? was kann mich unwiderstehlich und ausdauernd zu ihr bewegen? Das Gesetz in meinem Innern an sich selbst etwa, das sie mir als Beitrag zum allgemeinen Besten gebietet? Hier ist nun aber auch ein Gesetz, das mir gebietet, mir nicht großen Schaden zuzufügen. Beide gründen sich auf einen gemeinschaftlichen Grund — auf Vernunftmäßigkeit; das Letztere hat sogar den grossen Vorzug, daß es vermöge meiner Sinnlichkeit lebhafter spricht, und daß es noch früher, weit früher von mir gehört und befolgt worden ist, als das Erstere. Ja, die Vernunft sagt mir wohl gar, daß ich, wenn ich es nicht befolge, außer Stand gesetzt werde, das Gesetz, welches mir das Gute, das das allgemeine Beste befördert, gebietet, hernach in vielen andern Fällen zu befolgen. Und — so bekommt es gar das Ansehen der höheren Vernunftmäßigkeit. Bin ich nun wohl in solchen Kollisionsfällen beider Gesetze — ich will nur das Geringste

sagen — bin ich vor Saumseligkeit, oder Unherzlichkeit zum Guten sicher? Wie widersprechend vollends muß mir mein Wesen werden, wenn zwei Gesetze mir gebieten, die einander aufheben, und deren eins, es sey von beiden, welches es wolle, ich nicht befolgen kann, ohne das andere zu übertreten! Gern, gern will ich ja dem Gesetze der Gemeinnützigkeit den Vorzug geben; werde ich es aber immer können, ausdauernd können? Und — wozu alsdann das Selbsterhaltungsgesetz, das doch jedes lebendige Wesen befolgt, und das doch in der That die Grundlage der Möglichkeit der Haltung jenes Gesetzes ist? Hier, hier ist's dann also, wo mir der Gottesglaube aus der Verwirrung hilft, mir wenigstens allein nur hilft, und auch mir wenigstens allein nur Stärke genug gibt, nicht nur auf Gewinn bei meinen Pflichterfüllungen Verzicht zu thun, sondern auch den größesten Verlust ihrentwegen zu ertragen. Nun ist's irgend ein Höchstes, dessen Stimme beide Gesetze sind; nun erkenne ich nicht nur deutlich, daß das Sittengesetz dennoch unter Beiden das höhere sey, nun darf ich auch hoffen, daß irgend einmal beide Gesetze sich mehr vereinbaren werden, und daß ein Zustand bevorstehe, in welchem die Befolgung des niederern Gesetzes jederzeit seyn werde, oder kurz, wo das Widersprechende in meinem Wesen gehoben werden werde. Und nun — leide ich unerschütterlich für die Pflicht.

Wollte Jemand sagen — so sey meine Tugend noch nicht ächt, wenn sie dieser Hoffnung bedürfe: so erwiederte ich ihm mit gleichem Rechte, daß mir seine Tugend, wenn sie derselben nicht bedarf, romanhaft vorkomme. Ein vernünftiges Wesen, das den großen Widerspruch an sich erblickt, bedarf, wie ich glaube, einer solchen Hoffnung schlechterdings. Eine harte Beschuldigung aber wär's, die ich nicht auf mir behalten kann, wenn man sagte, ich glaubte also darum nur an Gott, weil ich nach seinen Himmeln verlangte: wie, wenn auf den Fall, daß ein Gott ist, mir sein Beifall schon Himmels genug wäre? Soll ich denn etwa auch nach diesem nicht einmal verlangen können, ohne dadurch hab- und gewinnsüchtig zu erscheinen? Ueberhaupt — sollte es nicht ein Widerspruch seyn, wenn man auf der einen Seite den Menschen für ein Wesen anerkennt, daß nach Wohlseyn streben muß, und auf der andern von ihm fordert, nur immer rechtschaffen zu seyn, ohne daran zu denken, daß seine Rechtschaffenheit auch ihn segnen möge? Verliert die Ehre des Sittengesetzes nicht selbst hierbei? Wird dieses nicht vollkommener, wenn es dem Rechtschaffenen, der unabläßig das allgemeine Wohlseyn beförderte, dadurch, daß er dieß befördert, am Ende selbst auch Wohlseyn verschafft? Der Irrthum steckt doch wohl nur darin, daß man

dem Menschen eine über alle Sinnlichkeit erhabene Bestimmung zutheilt, womit man dann den Begriff des Wohlseyns nicht recht vereinigen zu können glaubt; versteht man sich aber auch wirklich wohl selbst, indem man so spricht? Was sollte das für ein Zustand für uns seyn, in welchem wir nicht sinnlich wären? Wenn es wahr ist, daß keine Kraft ohne Organ ist, und daß kein Geist ohne Körper wirken kann, so werden wir, wenn wir ewig fortdauern, auch ewig sinnlich fortdauern. Wo könnten wir denn auch wohl anders wirken, als in einer Sinnenwelt? Wird diese aber, sie sey von welcher Art sie wolle, nicht eben so auf uns zurück wirken, wie die gegenwärtige? Und — wird sie dadurch etwa vollkommener, als diese, wenn sie so auf uns zurück wirkt, daß sie kein Wohlseyn für uns hat? Dennoch beschreibt man auch den Zustand im Reiche Gottes so — daß es Jedem darin nach Wunsch und Willen gehen werde; und so gestehe ich aufrichtig, daß ich dieß so wenig mit einer über alle Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung zusammenreimen könne, als ich das gegenwärtige Verschreien alles Genusses, also auch des unschuldigsten, für natürlich zu finden vermag. Gott wird dadurch gewiß nicht zu einem Gott, der der Begier dient, wenn man bei treuer Befolgung des Sittengesetzes

die Befriedigung seines Strebens und Strebensmüßens nach Wohlseyn von ihm erwartet. Warum muß denn gleich der grellste Ausdruck gewählt werden, um auch das Natürlichste und Unschuldigste zugleich herabzuwürdigen? Begier zeigt Zügellosigkeit in Wünschen und Verdienstlosigkeit zugleich an, kurz — Genußverlangen ohne Pflichttrieb; warum denn nun aber auch gerade Pflichttrieb ohne Genußverlangen? Sind beides nicht die Extremen, zwischen welchen, wie immer, die Wahrheit inne liegt? Doch — ich eile zur Hauptsache zurück.

Bei der Ausübung meiner Pflichten kommt oft noch dazu, daß die Gesellschaft mir selbige sehr erschwert. So unglaublich dies klingt, weil diese doch um so größern Nutzen davon hat, je eifriger ich jene erfülle: so macht doch jeder Rechtschaffene mit mir die traurigsten Erfahrungen der Art. Es ist oft, als wollte die Welt das Gute nicht, das man für sie stiften will. Nun weiß ich zwar sehr wohl, daß ich um so vernunftmäßiger handle, wenn ich auch die mir schwergemachten Pflichterfüllungen leiste; ich weiß auch, daß mich der schwärzeste Undank der Welt nicht abhalten müße, mein Gutes zu stiften, sobald ich nur weiß, daß ich Gutes dadurch stifte; — wenn nun aber der Fall eintritt, daß ich

offenbar sehe, daß schon Mächtigere, als ich, auflauren, um das Gute, das ich stifte, gleich wieder zu vernichten, so, daß ich völlig vergebliche Arbeit damit thäte — wenn der Fall eintritt, daß ich offenbar sehe, daß Andere mein Gutes sogar in Böses verwandeln werden, daß ich also statt des Guten gleichsam Böses stiften, und durch meine Pflichterfüllungen nicht nur nicht nützlich, sondern vielmehr schädlich, wohl gar gemeinschädlich, werden würde — — werden mir da nicht meine Pflichten etwas Unbegreifliches, und muß mich diese ihre Unbegreiflichkeit nicht von ihrer Erfüllung zurückhalten?

Auch hier weiß ich für mein Theil nichts, das mich stark genug machen könnte, die Pflicht dennoch zu thun, als — den Gottesglauben. Nur die Vorstellung, daß ein höchstes sey, dem ich, wie Alles, subordinirt bin, dessen Werkzeug ich bin, unter dem und mit dem ich für das Beste der Welt arbeiten, und nur durch Erfüllung meiner Pflichten arbeiten, solle — daß also auch jede noch so verunglückt scheinende Pflichterfüllung wenigstens eine verrichtete Mitarbeit von meiner Seite sey, daß sie aber auch als eine solche schlechterdings nicht vergeblich, noch weniger verderblich seyn könne, wenn sie auch so schiene, oder doch nicht bleiben könne, wenn sie auch

so wäre — nur diese Vorstellung giebt mir Herz und Muth, jede Pflicht auch alsdann freudig zu vollbringen, wenn ich nicht nur keinen Nutzen, sondern sogar Schaden, für Andere und für die Welt davon sehe. Nun steht der Erfolg meiner edeln Thätigkeit unter höherer Gewalt, und wird also auf keinen Fall ganz fehlschlagen.

Aber wie? geht mich denn der Erfolg etwas an, daß mir ihn ein Gott erst sichern müße? Arbeiten ist ja wohl nur meine Sache, aber das Gelingen nicht? Jenes fordert ja wohl das Sittengesetz schlechthin, und ohne mir frei zu lassen, vorher erst guten Erfolg davon verbürgt wissen zu wollen? — Auch diese Fragen können mich nicht irre machen; es liegt nur ein täuschender Doppelsinn in ihnen, den ich entwickeln muß. Ein anderes wäre es, wenn ich gerade diesen oder jenen gewissen Erfolg einer Pflichterfüllung erst verbürgt wissen wollte, ehe ich an sie ginge, z. E. den ich verabzweckte, oder der gewünscht würde, oder der sonst der gewöhnliche davon wäre, u. s. w. So meine ich's aber auch nicht; sondern auf guten Erfolg überhaupt, auf irgend einen guten Erfolg davon, es sey wie, wo und wann es sey, muß ich rechnen dürfen. Dieses kann ich aber in dem vorhin erwähnten Falle nicht, ohne ein Höch-

stes anzunehmen, welches mir durch die Subordination, in der nicht nur ich unter ihm stehe, sondern in der anch Alles unter ihm steht, die Gewähr dafür leistet.

Soll ich denn wirklich ganz aufs Ungewisse mich anstrengen? Soll ich nur arbeiten, um zu arbeiten? Ich fordere getrost die edelsten Menschen auf, zu sagen, ob sie an so etwas genug haben. Es kann vermöge der Einrichtung unsers Herzens nicht anders seyn, als daß wir schlaff und träge zum großen und guten Wirken werden, sobald uns auch nicht einmal der Glaube übrig bleibt, auch nur den geringsten Nutzen dadurch zu stiften. Wozu soll ich denn wirken? fragt da auch der beßte Mensch, und muß, weil er nur vernunftmäßig handeln soll, so fragen. Ich für meine Person möchte nicht einmal den Mund aufthun, und nur reden, um zu reden. Das Trachtensollen nach dem Reiche Gottes, unbekümmert darum, ob am Ende so ein Reich komme, oder troz des Trachtens der ganzen Christenheit dennoch außenbleibe, kommt mir gar seltsam vor. Zu hoch für mich vollends ist's, ein Mensch, der wirklich wüßte, daß ein solches Reich Gottes eine wahre Unmöglichkeit sey und bleibe, dennoch, ohne den Karakter der Vernunftmäßigkeit zu verleugnen, fortfahren kön-

fortfahren könne, so zu handeln, als wenn er es möglich machen wollte. Sollte ein solcher Mensch nicht wirklich Aehnlichkeit mit einem Kinde haben, das nach seinem eigenen Schatten läuft? Garve sprach — Es ist ein großer Bewegungsgrund, an einer Sache zu arbeiten, wenn man weiß, oder glaubt, es werde etwas daraus; hier würde er sprechen — es ist der größeste Bewegrund an einer Sache nicht zu arbeiten, wenn die wirkliche Unmöglichkeit derselben erwiesen werden kann. Ich will des Spiels nicht erwähnen, welches auf solche Weise, wie mit den Menschen, so mit Gott, getrieben werde — es soll ja nun einmal von Fähigkeit zum Philosophiren zeigen, wenn man auch über das Heiligste zuweilen lachen könne; ausgemacht ist's dann aber doch, daß man, wenn man erst von einem Reiche Gottes spricht, und dann wieder das Kommen dieses Reiches in Zweifel stellt, Gott mit der einen Hand uns nur geben wolle, um ihn mit der andern uns wieder zu nehmen. Vielmehr liegt mir's an, die unverantwortliche Erklärung zu rügen, welche man bei dieser Gelegenheit der Stelle giebt, in welcher der Weise, der nur menschliche Tugend lehrte, vom Trachten nach dem Reiche Gottes sprach. Das Reich Gottes, welches er meinte, war kein anderes, als das-

nige, wovon er einst sagte, daß es im Menschen selbst seyn müße; es wird gleich von ihm mit der göttlichen Gerechtigkeit verwechselt, und bedeutet also herrschende gute Gesinnung. Seyd gute Menschen — dieß wollte Jesus sagen, und nichts weiter. Hätte er aber auch wirklich von dem Reiche Gottes, welches man meint, oder von einem Weltzustande, in welchem das Gute völlig das Böse besiegen werde, geredet: so ist's doch unbegreiflich, wie man ihn sagen lassen könne — man solle nur trachten nach diesem Reiche, ohne darnach zu fragen, ob es kommen werde; wenn es kommen solle, werde es wohl von selbst zufallen. In der That, dieser Verstoß gegen die Exegese kann nicht anders, als durch eine unzubezwingende Vorliebe zu einer Hypothese, die nun auch der Prophet von Nazaret schon gehabt haben sollte — der aber, im Vorbeigehen gesagt, zu innig dazu an Gott glaubte, und zu viel Ehrfurcht dazu gegen Gott hatte — entschuldigt werden. Trachtet nach dem Reiche Gottes, sprach er; so wird euch — solches alles zufallen. Vorher hatte er von den Erhaltungsmitteln des menschlichen Lebens geredet; diese, also nicht das Reich Gottes selbst, sondern Nahrung und Kleidung, sollten dem, der nach diesem Reiche trachten wür-

de, zufallen. Summa — seyd gute Menschen, hieß es, übet eure Pflichten insgesammt wacker aus, so könnet ihr um des Leibes Nahrung und Nothdurft unbekümmert seyn; diese sind an sich schon im Gefolge eines thätigen und wirksamen Lebens. Dieß ist der sonnenklare Sinn jener Worte, und — so dürfte diese Stelle wohl vielmehr ein Beweis dafür seyn, daß Jesus der Tugend auch sinnliches Glück und Genuß, den jetzt so unnatürlich verschrieenen Genuß, verheißen habe.

Von gleichem Gelichter ist die Erklärung jener Stelle — „wer seine Hand an den Pflug legt, und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“ — Wenn man durch sie beweisen will, daß vom Erfolge unserer Pflichtleistungen nicht die Rede seyn dürfe. Dachte man denn gar nicht daran, daß der Erfolg noch vor uns sey, und daß er also unmöglich mit dem zurück, oder hinter sich sehen gemeint seyn könne? Die zurückgelassene Familie war es, von welcher der, zu dem dieß gesagt ward, erst noch Abschied nehmen wollte, ehe er sich ganz an Jesum anschlösse; und wie wahr war es da, daß man damals ohne Vergessen aller weltlichen Verbindungen schlechterdings nicht die Beschäftigung,

das Reich Gottes unter den Menschen bekannt zu machen, geschickt übernehmen konnte! — —

Doch, wie, wenn es dennoch nicht unvernünftig wäre, zu streben und zu wirken, obgleich an gar keine Bürgschaft für Erfolg davon zu denken wäre? Wie, wenn das Streben und Wirken an sich selbst der Zweck wäre — wenn nicht gegangen würde des Ziels wegen, sondern wenn das Ziel gesetzt wäre des Gehens wegen — oder wenn wohl ganz und gar kein Ziel wirklich da wäre, sondern ein solches bloß von uns gedacht werden sollte??? Ich gestehe es, daß ich, indem ich dieß niedergeschrieben habe, es auch gleich wieder wegstreichen wollte; so etwas heißt — die Tugend tief herabwürdigen, mit sich selbst Spott treiben, und das Bild der verkehrten Welt entwerfen, in der ich das Bürgerrecht nicht mag, und wenn das ganze Direktorium darin aus den ersten Philosophen meines Zeitalters bestände. Nur dem, der einmal schlechterdings will, daß kein Gott seyn solle, steht es meinem Gefühle nach an, zu dergleichen schlüpfrigen Raisonnement über die Bestimmung des Menschen seine letzte Zuflucht zu nehmen, und sich dabei über die offenbar widerstreitende Einrichtung aller übrigen Naturwesen wegzusetzen.

Daß es bei allem dem, was ich bisher gesagt, keineswegs meine Meinung sey, als sey der Glaube an ein Höchstes, dem ich und Alles subordinirt sind, das Fundament aller Moralität, oder gar das einzigmögliche Fundament derselben, brauche ich sonach kaum noch hinzuzusetzen. Nein, ich schließe keineswegs so — es ist ein Gott, darum, und darum allein mußt du tugendhaft seyn; so wenig, als ich jemals schließen würde — du sollst tugendhaft seyn, darum, und darum allein mußt du glauben, daß ein Gott sey. Und nie, nie wird es mir einfallen, daß es nicht auch tugendhafte Atheisten geben könne; nur glaube ich, daß es mit den wirklichen Beispielen, welche in dieser Hinsicht aufgestellt werden, nicht immer so klar sey, wie man denkt. Nicht, als wenn ich an der Tugend dieser Atheisten zweifelte; sondern ich zweifle an dem Atheismus dieser Tugendhaften. Sie wurden ihrer sonderbaren Meinungen über Gott wegen vielleicht mißverstanden, und waren so gut, Theisten, wie ihre Mißversteher; oder sie mißverstanden sich wohl gar selbst, und hielten sich für Atheisten, ohne es zu seyn. Meine Meinung ist nur diese — wie ich gern zugebe, daß ein moralischgnter Mensch Gott sich nicht lange

erst

erst weitläuftig beweisen laße, sondern ihn gern glaube und habe: so behaupte ich auch, daß der Gottesglaube erst vollkommene und unerschütterliche Pflichttreue in allen Lagen gewähre. Mein Herz zwingt mir diese Behauptung ab, und, da es solchergestalt in seiner eigenen Sache wider sich zeugt, was könnte ich seinem Zeugnisse entgegensetzen? So also, so ist mir der Gottesglaube für meine Rechtschaffenheit unentbehrlich. „Wer fällt, wenn er Gott verliert, der hat noch nie gestanden" — schreibt man zwar, und es klingt heroisch; ich aber kann mich nicht enthalten, dabei zu schreiben — „wer sich läßt dünken, er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle." Wie es mir nun geht, so glaube ich auch, daß es vielen Andern gehe. Es liegt mir sogar Alles daran, so zu glauben, und nie würde ich mich in eine bürgerliche Gesellschaft von Atheisten begeben, wenn dergleichen wirklich existirte, und wenn ich's wüßte, daß sie eine solche wäre. Nicht darum also würde ich mich nicht in sie begeben, weil sie mir nicht Treue schwören könnte — geschworen sollte eigentlich gar nicht werden, und die geschworne Treue ist ja auch oft mitten unter Christen nicht weit her; sondern darum, weil es ihrer Treue meinen Gedanken nach an der

festesten Stütze fehlte, und ich also nicht ganz unumschränkten Verlaß auf sie nehmen könnte. Meine Antwort könnte also auch nicht anders, als verneinend ausfallen, wenn mich Jemand fragte, ob ich's für erlaubt hielte, daß Atheismus öffentlich gelehrt würde. Wohl aber würde sie bejahend ausfallen, wenn ich gefragt würde, ob ich's für recht hielte, daß der Staat dieß nicht dulden wolle. Ich habe auch bemerkt, daß man bei aller noch so liberalen heutigen Denkart über die Sache des Gottesglaubens in diesem Punkte dennoch meiner Meinung sey. Man will zwar nicht, daß die Religion ein Werkzeug des Staats, sondern vielmehr, daß der Staat ein Werkzeug der Religion sey; man gesteht aber doch dem Staate das vollkommene Recht zu, von seinen Lehrern zu fordern, daß sie in ihrem Unterrichte von theistischen, und nicht etwa von atheistischen Prinzipien ausgiengen. Freilich will man hierunter nur die Lehrer in Kirchen und Schulen verstanden wissen: ich sollte aber glauben, daß die Lehrer auf Universitäten, weil sie die Lehrer an Kirchen und Schulen bilden, noch weit mehr dazu gehörten, und daß auch die Schriftsteller, welche das mündige und unmündige Volk lieset, keineswegs davon auszuschließen wären. —

Ich komme nun von meinen Pflichten auf meine Schicksale. Ein großer Theil derselben hängt offenbar mit meinem Thun und Lassen gar nicht zusammen. Was nun die guten und erfreulichen Schicksale dieser Art betrift, so kann's wohl seyn, daß Viele sich darüber wegsetzen, wenn sie keinen für sich ehrenvollen Zusammenhang des Guten, das ihnen wiederfährt, einsehen, sondern sehr zufrieden sind, wenn sie es nur haben und genießen. Mir aber ist dieß nicht gleich. Ich schäme mich vor mir selbst, wenn ich auch nur das geringste Gute genieße, das ich nicht verdient habe, und weiß vollends nicht, wie mir werde, wenn andere mich es genießen sehen. Den Eindruck macht es dann bald auf mich, daß ich, wenn es Gutes von Belang ist, den Vorsatz fasse, es wenigstens nun noch zu verdienen zu suchen. Wird dieser Eindruck aber nicht unendlich stärker, wenn ich es nicht für eine blose Folge des Weltlaufs, dessen erwiesene Regel ja Unvernunft seyn soll, sondern für eine höhere Schickung halte, durch welche derselbe ausdrücklich auf mich gemacht werden sollte? Wer wäre ich, wenn ich nun nicht auf das ehrfurchtvollste auf ihn achtete? Wer wäre ich, wenn ich nun nicht allemal dann besonders ihn von neuem auf das tiefste empfände, so oft ich

Gutes, das mit Gefahr, oder mit wirklichem Verlust verknüpft ist, bewirken soll? Daß ich aber wirklich so thun, und mein unverdientes Glück noch vollkommen zu verdienen suchen möge, daran liegt mir zur Ehre, oder zur Ruhe meines Herzens — Beides ist hier Eins — Alles. Mithin empfängt auch hierdurch der Gottesglaube eine hohe Wichtigkeit für mich. Wie gut wäre es doch für die Welt, wenn ihn alle diejenigen recht innig hätten, welche vom Schicksale so ganz außerordentlich begünstigt und ausgestattet wurden, ehe sie sich auch nur das geringste Verdienst erworben hatten! Wie würden sie sich bestreben, die gemeinnützigsten und zu Aufopferungen bereitetsten Menschen zu seyn; statt daß sie jetzt oft nichts, als Verzehrer, Unthätige, Wollüstlinge, und wohl gar Grausame noch obendrein sind! Ja ja, so ist's, und man bebt alsdann vor der Unverschämtheit zurück, welche sie dabei öffentlich zur Schau ausstellen.

Bei widrigen und traurigen Schicksalen aber, die mit meinem Thun und Lassen in gar keiner Verbindung stehen, wird die Sache noch unweit wichtiger. Daß sie keine Folgen meiner Pflichtübertretungen sind, darüber bin ich dann freilich sehr zufrieden; wenn sie aber nur doch Folgen meiner Pflichterfüllungen

wären! So sähe ich, der ich die Welt kenne, doch wenigstens Zusammenhang, so ungerecht er auch wäre. Was soll ich aber sagen, wenn sie bloß feindselige Anstalten der Natur und des Laufs der Dinge sind? Wie ohnmächtig bin ich gegen Beide! wie noch ohnmächtiger gegen sie werde ich, je älter ich werde! Der Lauf der Dinge reißt mich immer unaufhaltsamer mit sich fort; die Natur rafft mich am Ende gar hin. Nur der Glaube an ein Höchstes, das der Natur gebietet, und über den Lauf der Dinge waltet, kann mich da trösten. Er lässet mich ahnen, daß nach denselben Regeln, nach welchen ich ihrer Vernunftmäßigkeit wegen in meiner kleinen Welt handle, auch die große Welt, und in derselben auch der von meinen Handlungen ganz unabhängige und doch bei weitem beträchtlichste Theil meines Schicksals regiert werde. Er reicht mir die Hoffnung dar, daß ich auch in dem allerungleichsten Kampfe, sey es mit Menschen, oder mit Elementen, nicht ganz verlassen sey, nicht ohne Zweck unterliege, wenn ich unterliegen muß, und nie bis zur völligen Zerstörung unterliegen werde. Er weiset mich auf ein Steuerruder hin, durch das ich aus dem ungeheuren und ungestümen Ocean endlich doch in einen sichern Hafen gelangen werde. Ohne diesen Glauben — womit soll ich mich

beruhigen? Mit dem Gedanken an schlichte Nothwendigkeit etwa? mit dem Gedanken — es kann nicht anders seyn —? O ihr, die ihr so sprechet, kommet doch erst in äußerstpeinliche Lagen, die ihr nicht verdientet; kommet erst in die Lage des Vergangs Himmels und der Erde für euch, und dann saget uns, ob das „ es muß chlechthin so seyn" euch den geringsten Trost gewähre. Wie, wenn ihr dann sprächet — Verdammt, daß es schlechthin so seyn muß! Gienget ihr gar so weit, daß ihr jetzt schon zugäbet, daß ihr nicht für euch ständet, daß dieß geschähe: so müßte man denken, daß ihr jetzt schon nicht mehr bei euch wäret. — —

Daß ich, der ich um mich her und an mir selbst nichts, als Veränderlichkeit und Hinfälligkeit erblicke, gar keine Rast eher habe, bis ich mir irgend Etwas denke, das bei der allgemeinen Veränderlichkeit und Hinfälligkeit aller Dinge bleibt, und bleibt, wie es ist — daß der ganze Prospekt der Welt mit allen ihren Ereignissen nicht anders die gehörige Wirkung auf mich thun könne, bis ich einen gewissen Augenpunkt, der doch für alle Prospekte die Perspektive vorschreibt, gefaßt habe — — will ich nicht einmal erwähnen. Erwähnenswerth wäre es aber doch gewiß; ein vernünftiges Wesen läuft ja in

der That in der Welt wie in einem Irrgarten umher, wenn es nicht in der Totaleitelkeit der Dinge etwas findet, das beständig ist, und sieht nichts, als abgerissene Stücke, die noch dazu nicht einmal zusammen zu gehören scheinen, wenn es nicht auf ein gewisses Centrum sein Augenmerk richten kann. — Genug, mir ist der Gottesglaube unaussprechlich wichtig, und so kann ich die ganze Frage über Gott unmöglich auf sich beruhen lassen.

Zweite Betrachtung.

Einige Einwürfe, die ich mir selbst noch vorher mache, ehe ich meine große Untersuchung anfange.

Werde ich aber nicht eben dadurch, daß es so mit mir steht, zur Untersuchung darüber, ob ein Gott sey, oder ob meiner Idee von etwas Höchstem ein wirklicher Gegenstand entspreche, ungeschickt? Kann man mir nicht sagen, muß ich mir nicht selbst sagen — du wünschest, daß ein Gott sey, weil er dir so wichtig ist, du wünschest es sehr, du hast also schon Parthei ergriffen — was du sehr wünschest,

bist du auch geneigt zu glauben — dein Wunsch nach Gott wird sich also allenthalben bei der Untersuchung einmischen, und auch dem bloß scheinbaren Beweise Ueberzeugungskraft geben....

Leugnen kann ich's freilich vermöge der Einrichtung des menschlichen Herzens nicht, daß in diesem Einwurfe viel Wahres enthalten sey; auch zeugt im Geschichtbuche der Untersuchungen, welche für das Herz Interesse haben, fast jedes Blatt davon. Getrost darf ich aber doch auch wohl fragen, ob ich, wenn der Gottesglaube mir nicht wichtig wäre, es der Mühe werth halten würde, die geringste Untersuchung über ihn anzustellen. Ein Thor wäre ich ja, wenn ich mich mit Untersuchungen abgeben wollte, die kein Interesse für mich hätten. Die Wichtigkeit an sich also, welche der Gottesglaube für mich hat, kann mich zu seiner Untersuchung nicht ungeschickt machen; oder, wenn dieß seyn sollte, so kann mir der Beweis nicht schwer fallen, daß derjenige, welchem er entbehrlich ist und der ihn bloß für Etwas hält, woran sich die Spekulation üben möge, eben so ungeschickt dazu sey. So dürfte dann also gar keine Untersuchung darüber Statt finden; denn, wenn ein Theil dazu so ungeschickt ist, als der andere, warum sollte der Eine von ihnen nur das Recht dazu haben? Wie, wenn ich obigen Einwurf gegen mich umkehrte und spräche — „dir

ist Gott entbehrlich, du schämest dich sogar seiner zu bedürfen, du hast also schon Parthei ergriffen — wessen du nicht zu bedürfen meynst, wessen zu bedürfen du dich sogar schämst, das zu glauben bist du auch abgeneigt — deine Abgeneigtheit gegen Gott wird sich also allenthalben bei der Untersuchung einmischen; du wirst die Beweise nicht gehörig würdigen, und auch den stärksten durch Sophisterei zu entkräften suchen, oder durch die kleinlichsten Einwürfe sogar vernichtet zu haben meynen" — ? Was wollte, was könnte man mir hierauf erwiedern? Also — auf meiner Hut muß ich freilich immer seyn, daß die Wichtigkeit, welche der Gottesglaube für mich hat, mich bei der Untersuchung nicht voreingenommen für seine Wahrheit mache; weiter sehe ich doch aber in der That nichts, was für Ungeschicktheit zur Untersuchung über ihn daraus für mich folge.

Doch — ich stoße auf eine neue Schwierigkeit. Ich will also wissen, ob ein Gott sey; wie wird mir dabei? Auf dem Wege des Wissens soll ja hier gar nichts zu erlangen, und Gott soll ein Gegenstand seyn, dessen Daseyn sich nicht wissen, sondern einzig und allein nur glauben lasse. Ich könnte ganz ruhig antworten, daß ich auch nur vom Gottesglauben seither gesprochen hätte; ich sehe aber doch nicht ein, warum man nicht auch noch vom Gotteswissen solle reden dürfen. Beider Aus-

drücke bediente man sich wenigstens ohne Scheu in der ersten Kirche; man muß glauben, daß ein Gott sey, hieß es, vielleicht aber war er derselbe Mann, welcher auch schrieb, weil sie wußten, daß ein Gott sey und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott, darum u. s. w. Es freuet mich daher, wenn sich auch Reinhold nicht irre machen läßt, sondern kräftig ausruft — „Der Glaube, der das Wissen verschmäht und verwirft, ist sicher nicht aus Gott; er ist nichts besser, als dasjenige Wissen, welches Unglauben gebiehrt — wer die Vernunft lästert, der lästert Gott.“ Unstreitig ist es doch nur jene willkührliche Definition des Wissens, vermöge welcher er sich bloß auf äußere Erfahrung einschränken soll, die hier eine Art von bloßem Wortstreit veranlasset. Ich laße gern Jeden definiren, wie er will; es muß mir aber auch erlaubt seyn, an die Bedeutung zu erinnern, welche das Wissen von jeher hatte. Man dachte dabei in der That nicht immer an das Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, sondern man brauchte es von Allem, was man mit Gewißheit anerkannte, und wovon man überzeugt war. In diesem Verstande will ich also Gott wissen; ich will überzeugt seyn, ich verlange nach einer Art von Gewißheit darüber, ob ein Gott sey, oder nicht. Ist dieß noch anstößig, nun so nehme ich das Wissen

im Sprachgebrauche des alltäglichen Lebens, und spreche — ich will wissen, ob der Gottesglaube Wahrheit sey, oder nicht. Ein Glaube, er betreffe, was er wolle, ohne ein solches Wissen, ohne solche Ueberzeugung ganz und gar — was wäre er? Aberglaube — antwortet Reinhold, und das mit Recht.

Sobald nun aber die Rede von Ueberzeugung ist, muß ja auch die Rede von Beweisen seyn? Freilich, nicht anders! Diese sind ja der Grund der Ueberzeugnng; sind dergleichen nicht da, so findet auch gar keine Ueberzeugung Statt, und, wenn diese nicht Statt findet, auch kein Glaube — wenn man nicht mit dem Glauben spielen will. Der Begriff des Glaubens kann nicht richtiger festgesetzt werden, als er dort festgesetzt ist — daß man nicht zweifle an dem, was man nicht sieht, oder was nicht angeschaut und empfunden werden kann; wodurch wird's denn aber bewirkt, daß man nicht daran zweifle? Ich weiß keine andere Antwort, als — durch Beweise: diese geben ein intellektuelles Anschauen.

„Du kannst aber in Ansehung Gottes doch eine Ausnahme machen, sagt man mir; es ist nicht Pflicht für dich, zu glauben, daß ein Gott sey, sondern nur so zu handeln, als wenn du's glaubtest.“ Hierauf laße ich mich auf keinen Fall ein; wollen es

Andere versuchen, ich habe nichts dagegen — ich aber käme mir dabei gerade so vor, als wenn ich mich auf ein Rohr lehnen wollte.

„Die Bibel, heißt es wohl weiter, beweise Gott auch nicht, sondern setze die Ueberzeugung von ihm als etwas voraus, für dessen Mangel es „keine Entschuldigung gebe.“ Warum gibt's denn aber nach der Meinung des Paulus, dem man diese Worte, wie ein abgerissenes Stück vom Ganzen, entlehnt, dafür keine Entschuldigung; Weil man Gott, setzt er ja selbst hinzu, wahrnehme in der Natur, als welche allenthalben sey.

„Aus einem grundguten Leben, heißt es endlich, gehe der Glaube an Gott hervor — durch einen herzlichguten Wandel könne man ihn bewähren — durch ein göttliches Leben werde man Gottes inne.“ Ja, für Andere geht mein Glaube an Gott aus meinem grundguten Leben hervor; Andern kann ich durch einen herzlich guten Wandel bewähren, daß ich ihn habe. Und — ehe ich inne werde, ob ich ein göttliches Leben führe, muß ich doch wohl Gottes schon inne seyn; wie könnte ich denn sonst mein Leben ein göttliches nennen? Ich muß es ja erst, um dieß zu thun, entweder mit

Gottes Leben selbst, oder doch mit Gottes Gesetzen für mein Leben, zusammengehalten haben. Wenn man spräche — „wer ein grundgutes Leben, einen herzlichguten Wandel, ein göttliches Leben, führt, der ist dem Glauben an Gott weit offner, als Andere“ — ja, dieß unterschriebe ich, wie schon erwähnt, von ganzem Herzen.

Lässet sich denn aber Gott auch beweisen? — Nun das will ich eben jetzt sehen; ist dieß nicht, so muß ich den Glauben an ihn aufgeben, so beseligend er für mich auch seyn würde. Dadurch aber lasse ich mich nicht abschrecken, daß man mir vorhalte, die Bibel selbst nenne den Glauben an Gott einen Glauben, der höher sey, als alle Vernunft, und daß man dann spöttisch mir zurufe — der Bibel wirst du doch glauben? Wo steht denn das in der Bibel, daß der Glaube an Gott höher sey, als alle Vernunft? Müßte man nicht allmählig wirklich unwillig über die Manier werden, auf welche jetzt die Bibel citirt und zur Alliirten gemacht wird? Von einem Frieden Gottes lese ich wohl, der höher sey, als alle Vernunft, und auch hier bedeutet höher schätzbarer, und Vernunft Einsicht; so, daß der ganze Sinn ist — weihet euch jener himmlischen Eintracht, jenen-

gottgefälligen, friedfertigen Gesinnungen, welche mehr Werth haben, als aller Verstand und alle Wissenschaft — welches ich dann auch gern einräume. Bessere Aussichten gewährt es mir gleich in voraus, wenn man zugesteht, daß durch die Einrichtung der Vernunft dafür gesorgt sey, daß alle Zweifel gegen das Daseyn Gottes außer den wenigen Augenblicken der Spekulation nur als unnatürliche Grübeleien spitzfindiger Schulphilosophen erschienen. Von einer solchen Einrichtung der Vernunft läßt sich dann also doch etwas erwarten, und ich sehe nicht ein, was ich darunter anders, als die Beweisbarkeit Gottes für sie, verstehen sollte. Am allerwenigsten aber soll es mich irre machen, daß es jetzt Mode wird, Gott nur zu postuliren, und daß man dann, wenn man erst versichert, daß man auf diesem Wege die Gottheit gefunden habe, hernach wieder behauptet, daß der Beweis für sie freilich fehle, und ewig fehlen werde. Vielmehr bestärkt mich dieß darin, daß der Glaube an Gott doch wohl zu beweisen seyn möge; weil die ganze Anleitung zum Postuliren Gottes, oder die Auseinandersetzung davon, daß es moralisch nothwendig sey, Gott anzunehmen, an sich selbst ein Beweis, und noch dazu ein sehr weitläufti-

ger Beweis ist. Oder ist es etwa auch nicht mehr Einerlei, ob ich sage — dieß dringt mich, Gott anzunehmen — oder ob ich spreche — dies beweiset mir Gott —? Lassen wir doch die Spitzfindigkeiten, und verwickeln uns nicht selbst durch Abweichung vom Sprachgebrauche in Widersprüche!

Ob Gott sich aber streng beweisen laße — dieß ist freilich eine andere Frage. Nicht, als wenn ich unter einem strengen Beweise einen solchen Beweis verstände, welchem sich alle mögliche vernünftige Wesen, und wenn sie auf der Leiter der Wesen um tansend Stufen über dem Menschen ständen, ergeben müßten; wohin verschwindelte ich mich, weun ich so etwas dabei dächte? Von Menschen ist ja die Rede, die den Beweis führen, und so könnten sie ihn auch höchstens nur streng für Menschen führen. Jede andere Intelligenzart führt ihn nach ihrer Weise; und, um für die Seraphim ihn zu führen, müßte man erst Seraph werden. Hier fallen mir die ältern Juden ein, welche diese das Antlitz Gottes sehen ließen. Dieß wäre freilich ein sehr strenger Beweis Gottes für alle mögliche Intelligenzen, wenn sie nämlich — wohlgemerkt — auch Augen hätten; außer ihm wüßte ich keinen, der strenger seyn könnte, als der, daß Gott

wenn er ist, sein eigenes Selbstbewußtseyn ihnen mittheilte. Ich sage es mir selbst, daß ich nun Nonsense schreibe; möchte nur aber Jeder, der von einem strengen Beweise für das Daseyn Gottes spricht, auf seiner Hut seyn, daß er nicht den Anschein gewinne, als — wolle er auch das Antlitz Gottes sehen. Hintennach sollte ja Moses nur Gott sehen; wer ihn aber in einer Wolken- oder Feuersäule sehen will, der kann ihn vielleicht immer noch zu Zeiten darin sehen. Gesetzt nun also auch, Gott ließe sich nicht streng beweisen, so wäre es doch schon genug, wenn er sich dem Glauben streng empföhle. Wenn er so bewiesen werden könnte, daß es offenbar vernunftmäßiger sey ihn zu glauben, als ihn nicht zu glauben: so müßten alle die, welche auf biedern Gebrauch der Menschenvernunft Anspruch machen wollen, ihn zu glauben sich gedrungen fühlen; und dann wären sie eben so weit, als wenn er ihnen sogenannt streng bewiesen worden wäre.

Noch gerathe ich an einen wichtigen Stein des Anstoßes, der dieß wenigstens für mehrere Philosophen meines Zeitalters geworden ist. Ich habe bis jetzt nur immer von Gott, oder von der Gottheit schlechthin gesprochen, und habe so das Höchste benannt, dem Alles subordinirt sey; dieß

ist nun in der Folge nicht mehr genug. Ich muß mir nun deutlicher sagen, wie ich mir dieses Höchste denke. Dieß, dieß soll etwas Unerlaubtes, etwas Ungeziemendes seyn.

Habe ich denn nämlich nicht gelesen, und soll ich's mir nicht gleich wieder vorlesen, was Moses schon sprach, und worauf man neuerlich so viel Gewicht legt — „du sollst dir kein Bild, noch Gleichniß machen?“ Ja, aber auch kein Verstandesbild, kein Gedankengleichniß, keine Vorstellung, keinen Begriff? Wie? dieß wäre auch Götzenwesen? So war's in der That nicht gemeint; so konnte es auch nicht gemeint seyn. Es war nicht so gemeint; denn der Zusammenhang zeigt klar, daß nur verboten ward, eine wirkliche Gestalt zu formen, die man für Gott halte. „Bethe sie nicht an, heißt's ja ausdrücklich, und diene ihnen nicht; denn Ich bin der Herr dein Gott.“ Vorstellungen von Gott aber hat ja Moses selbst gegeben, wie z. E. hier gleich — ich bin der Herr, Jehova. Es kann auch nicht so gemeint seyn; denn wie könnte vom Glauben an Etwas für mich die Rede seyn, das ich mir gar nicht denken soll? Ist es nicht völlig unbegreiflich, so eine sogenannte geistige Deutung den Mosaischen Worten zu geben? All das gegenwärtige Ver-

wirrung anrichtende Fodern, daß Gott nicht gedacht werden solle, daß man sich keinen Begriff, keine Vorstellung von ihm machen solle — woher kommt es oft anders, als bloß von der willkürlichen Behauptung, daß Gott dadurch zu einem Gegenstande der Anschauung, oder Empfindung, mithin zu einem sinnlichen Wesen, werde? Wer unterschreibt denn diese Behauptung aber? Und — widersprechen sich ihre Häupter nicht selbst? Geben sie nicht auch unsinnliche Auschauung zu? Reden sie nicht selbst von einem Begriffe der Gottheit? Geben sie nicht sogar an, was die Gottheit der Materie nach sey? Thäten sie aber auch dieß nicht, so lehrt doch der schlichte Menschenverstand schon, daß man nicht eher eine Untersuchung über das Daseyn Gottes anstellen könne, bis man sich gegen sich selbst und andere über das, was man bei Gott denkt, erklärt habe. Wovon sprechet ihr denn sonst, wenn ihr von Gott sprechet? Worüber streitet ihr eigentlich, wenn ihr über ihn pro und contra disputirt? Ihr versteht ja solchergestalt einander nicht; ihr versteht euch selbst nicht.

Weiß ich denn aber nicht, daß alles Denken ein Beschränken sey, und daß also Gott, wenn ich mir einen Begriff von ihm bilde, aufhöre, der Unendliche zu seyn, der er doch wohl seyn solle? Dieß kommt mir bald so vor, als wenn ich die alten Scholastiker

wieder hörte, welche Gott deshalb nicht definiren wollten, weil Definiren von Finis abstamme.

Muß ich jedoch nicht, wenn ein Gott ist, selbst zugestehen, daß er der Unbegreifliche sey? wie will ich den Unbegreiflichen begreifen? ... Dieß will ich ja auch nicht; ich will ihn nicht begreifen, sondern mir nur einen Begriff von ihm bilden. Ja, wenn ich einen vollständigen Begriff von ihm zu bilden versuchen wollte, dann träfe mich der Vorwurf mit Recht; dieß kommt mir aber nicht in den Sinn. Irgend einen Begriff muß ich jedoch von ihm haben; oder ich käme mir selbst lächerlich vor. Es kümmert mich nicht, wenn man mit Fingern auf die Grenzen meines Verstandes weiset; ich erkenne diese ja an, eben darum will ich mir aber in selbigen Gott wenigstens denken, so gut ich kann. Gott, wenn er ist, verliert nichts dabei; ich aber gewinne. Der Unendliche wird dadurch nur für mich endlich, an und für sich selbst bleibt er doch unendlich.

Wird aber die Vorstellung, welche ich mir von Gott mache, wohl anders, als menschlich, ausfallen? — Nun, so sey dieß! Wie soll sie denn anders ausfallen können? Ich bin ja ein Mensch; so wird freilich meine Vorstellung von Gott keine andere seyn, als wie sie sich ein Mensch machen kann. Sollt' es eine andere seyn, so müßte ich erst ein

anderes Wesen werden. So lange ich aber Mensch bin, kann mir auch keine andere Vorstellung von Gott etwas nützen, als die, welche ich mir als Mensch von ihm mache. Dem Tadel der menschlichen Vorstellung liegt doch nur eine Zweideutigkeit zum Grunde. Es ist ja ganz etwas Anderes, als ein Mensch sich Gott vorstellen, und etwas Anderes, Gott sich als einen Menschen vorstellen. Das Letztere wäre unrecht, und das will ich auch nicht; das Erstere aber muß ich, und, wollte mir Jemand dieß verargen, so sehe ich ihn wirklich darauf an, ob er bloß in der ernsthaftesten Sache mit mir spielen wolle, oder ob er selbst Gottesglauben nur affektire. Doch — die Wahrheit hiervon wird auch tiefer gefühlt, als man sich's oft gestehen will. „Daß ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann" — heißt's dann doch am Ende wohl; was heißt aber dieß anders?

Werde ich mir aber dennoch nicht unvermerkt Gott als einen Menschen vorstellen, und ihm nur so etwas zueignen, was ich selbst bin und habe? Werde ich sein Bild nicht von mir abzeichnen? Und — kann ich im Grunde auch wohl anders? — Nun, wenn dies Letztere wäre, brauchte ich wohl noch Mehr zu meiner Rechtfertigung darüber? Wenn ich nicht anders kann, nun, so muß ich so, wie ich nur

kann. Ließe ich mich dadurch abhalten, bei Gott etwas zu denken — wollte ich also lieber gar nichts bei ihm denken, so würde er ja zu einem Undinge für mich. Doch, so gar übel steht's nicht mit mir. Eigentlich denkt sich derjenige Gott nur als einen Menschen, welcher ihm das, was der Mensch ist und hat, eben so eingeschränkt, und eben so in Unvollkommenheit, beilegt, wie es der Mensch ist und hat. Daß ich hier nur von der höhern Natur des Menschen rede, versteht sich von selbst; die neuerlich wieder gegebene Erlaubniß, mir Gott auf gut heidnisch auch mit überlangen Armen und Füßen zu denken, weise ich von der Hand — es war nicht nöthig, daß sie mir gegeben wurde, ich bedarf ihrer nicht. Ich bedarf ihrer so wenig, als jener hebräisch poetischen Vorstellung, vermöge welcher der Himmel Gottes Stuhl, nnd die Erde seine Fußbank ist. Ist es denn aber nicht schon möglich, solche Wesen zu denken, die alles das Höhere, was der Mensch ist und hat, in weitern Schranken, und mit geringerer Unvollkommenheit begleitet, haben? Warum sollte ich mir denn nun nicht auch so ein Wesen denken können, das dieß Alles ist und hat ohne alle Schranken und ohne alle Unvollkommenheit? Involvirt etwa dieser Gedanke an sich einen Widerspruch? Wenn ich doch in Gedanken die Schranken immer erweitern, die Unvollkommenheiten immer unmerklicher machen kann,

so kann ich beide auch in Gedanken endlich ganz verschwinden laßen. Ich will jetzt noch nicht einmal sagen, daß meine Vernunft selbst vielleicht mich hierzu antreibe, wenn ich mich etwa in meinen Schranken gar nicht denken könnte, ohne ein Unbeschränktes zugleich zu denken.

Was sollte aber daraus werden, wenn ich in den Begriff Gottes gar nichts bringen dürfte, was der Mensch ist und hat? Den Fetischismus erklärt man ja selbst für eine Verirrung des menschlichen Verstandes; ich sehe aber nicht ein, was mir dann außer ihm weiter übrig bliebe, als — Gott als ein Nichts zu denken. „Das wird er auch für dich, ruft man mir zu, wenn du von seinen Eigenschaften alles Beschränkte und Endliche absonderst; das Nichts, das dann übrig bleibt, ist dein Unendliches, das du zu denken wähnst.“ Wie war es möglich, daß ein Philosoph so sprechen konnte!!! Ich höre einen andern sprechen — „ich habe das Bewußtseyn Gottes geleugnet, aber nur in Rücksicht der Schranken, welche unser Bewußtseyn hat, habe ich's geleugnet, Gott ist lauter Bewußtseyn“ — nun, dabei wird mir dann doch wieder besser zu Muthe, und so bin ich wieder auf dem Wege, wo ich war. Genug, wenn in den Begriff der Gottheit nichts, gar nichts kommen sollte, was der Mensch ist und hat: so müßte, so oft wir über Gott sprechen wollten, unsere

Sprache darin bestehen, daß wir einander bloß ansähen und schwiegen. Ja, das Wort „Gott" selbst würde ein sinnloser Ausdruck, ein bloßer leerer Schall. — Ich schreite also getrost zur Sache.

Dritte Betrachtung.

Begriff der Gottheit.

Das Höchste, dem Alles subordinirt sey, muß ich mir als etwas für sich Bestehendes denken. Hiermit muß ich schlechterdings anfangen, oder ich gerathe in ein Labyrinth, woraus für mich kein Rückkommen ist. Sollte ich mir es nicht so denken, so müßte ich mir es als die Bestimmung eines andern Dinges denken; denn etwas Drittes ist nicht zu denken. Wie? ein bloßes Accidens, ein bloßes Adhärens, und doch — das Höchste? Dieß ist für mich Unsinn. Mag der edle Johannes immer sagen — Gott ist die Liebe; er meynte damit nicht, daß wir unter der Eigenschaft, welche wir Liebe nennen, Gott verstehen sollten, sondern deutete damit auf ein Subjekt hin, dem die Liebe wesentlich eigen sey. In der neuesten Sprache würde er sagen — Gott ist der

Materie nach lauter Liebe. Setzte er denn nicht hinzu — Laßet uns Ihn lieben, Er hat uns erst geliebt? — So könnte man auch sagen — Gott ist die Ordnung: Paulus aber sprach dafür lieber gleich — Gott ist ein Gott der Ordnung. Und so ist dann auch beim Johannes der Gott der Liebe gemeynt. Dichter mögen Prädikate zu Subjekten, Eigenschaften zu Substanzen machen, und Tugenden personificiren — man versteht sie; das Höchste aber entsubstanziiren — wer vermag dieß zu verstehen? Einen nichtsubstanziellen Gott annehmen ist so viel, als keinen Gott annehmen.

Spinoza sprach — Gott ist die einzige Substanz; jetzt spricht man — Gott ist keine Substanz. Auffallender können sich doch wohl die beiden Extremen in Meinungen nicht darzeigen, als hier. Von der Behauptung dieses verschrieenen und wieder ehrengeretteten Exisraeliten, in dem kein Falsch war, läßt sich jedoch eine Erklärung geben, bei der sich der gesunde Menschenverstand vollkommen beruhigt, ja, die zu den erhabensten Vorstellungen von Gott führt. Warum soll denn nun aber Gott nicht als Substanz gedacht werden? Darum, weil er dadurch zu einem materiellen Dinge, zu einem im Raume ausgedehnten Körper, kurz, zu Etwas würde, das sich hören, sehen, fühlen laße. Warum aber dieß wieder? weil

Sub-

Substanz nichts Anderes, als so etwas bedeute!!! Hiermit soll's abgethan seyn. Es würde auch damit abgethan seyn, wenn alle Philosophen sich dem willkürlichen Sprachgebrauche eines Einzelnen gleich gutwillig unterwürfen; und dann könnten sie sich über den ganzen Streit, den sie über die Substantialität Gottes geführt, allerseits satt lachen. Da dieß aber nicht zu erwarten steht, auch gar nicht zu wünschen ist, weil sonst morgen vielleicht wieder ein Einzelner einen neuen Sprachgebrauch ebenfalls möchte eingeführt wissen wollen, und am Ende Jeder das Recht haben würde, sich seinen eignen Sprachgebrauch zu wählen — woraus dann gar lustige Disputationen entstehen müßten: so laßen wir es lieber beim Alten, und definiren die Substanz so, daß sie ein Ding sey, das seyn kann, ohne eine Bestimmung eines andern Dinges zu seyn; so fallen alle Einwürfe dagegen, daß das Höchste eine Substanz sey, weg. Und — in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne denke ich mir Gott als Substanz. Uebrigens ist der ganze Hader nichts Neues. Die Scholastiker wollten auch Gott nicht als Substanz gedacht wissen, weil Gott der Einfachste sey; obgleich Einige unter ihnen fühlten, daß sie am Ende an Gott nicht Viel hätten, wenn er nicht wenigstens eine Substanz largo modo genannt würde.

Man sieht also offenbar, daß sie auch den Begriff der Substanz verengten und ihn mit der ausgedehnten Materie verwechselten.

Die Scholastiker giengen in ihren seltsamen Verirrungen wohl noch weiter. Duns Skotus war unter ihnen doch noch so liberal gewesen, zuzugeben, daß man sich Gott als ein Ding denken könne; seine Nachfolger aber ließen auch dies nur in so fern gelten, wenn es nicht sensu stricto geschähe. C'est tout comme chez nous, darf man hier wohl sagen; eine solche Grille muß Jeden, der sie annimmt, auch zu allen den übrigen führen. Wie wird aber dem Philosophen, der das Verständliche liebt, dabei zu Muthe? Das heißt doch wohl — sich überspekuliren? Es ist jedoch gleich vorauszusetzen, daß so scharfsinnige Männer, wie die Scholastiker waren, nur durch etwas von Belang in einen philosophischen Irrgarten von solcher Art gelangen konnten. Und — so ist's dann auch in der That; die Ursache davon liegt am Tage. Sie giengen von dem Grundsatze aus, daß dem, was das Höchste sey, und dem Uebrigen, oder der Gottheit und dem Endlichen, kein conceptus univocus zukomme, oder daß man Gott durch nichts bezeichnen könne, was eine Bezeichnung des Endlichen sey. Ja freilich, dann

darf ich mir Gott auch nicht einmal als ein Ding denken; denn auch alles Endliche nenne ich Ding. Dann sind wir aber, wie ich vorhin sagte, wirklich so weit, daß wir, wenn wir uns miteinander über Gott unterhalten wollen, nur einander ansehen und schweigen müßen, und daß wir, wenn wir vor uns an Gott denken wollen, Nichts denken mögen, welches aber der größeste Philosoph erst noch zu denken versuchen mag.

Der enge Begriff, welchen man von der Substanz annahm, konnte nicht anders, als auch dazu führen, daß Gott nicht einmal als existirend gedacht werden könne. Alles, was existirt, hieß es, existirt im Raume; von Existenz giebt es nur einen allein möglichen — sinnlichen — Begriff. Allerdings, wenn dieß wieder sich so verhielte, dürfte auch von Existenz Gottes nicht weiter die Rede seyn, und aller Streit über sie wäre entschieden; wer unterwirft sich aber auch wohl diesem abermaligen willkührlichen Sprachgebrauche? Dennoch wird von einem Unendlichen geredet; fühlte man also die Limitation nicht, welche dem Satze — Alles, was existirt, existirt im Raume — wenn er Wahrheit enthalten soll, gehöre, die aber auch den Syllogismus offenbar zum Vierfüßler macht? Wenn von einem Unendlichen geredet wird, so fällt's

wohl Jedem gleich von selbst ein, daß es mit dem Seyn des Unendlichen eine andere Beschaffenheit haben müße, als mit dem Seyn endlicher Wesen; ohne daß jedoch der Ausdruck: „Existenz“ bei dem Unendlichen unstatthaft würde. Man gebe uns einen andern Ausdruck, wenn man kann! Ja, hier ist er — Gott ist kein Seyn, sondern ein Handeln ... Aber um Alles in der Welt kennen wir denn auch ein anderes Handeln, als im Raume? Giebt Handeln, nicht wenigstens einen weit sinnlicheren Begriff, als Seyn? Kann man sich aber dennoch wirklich ein Handeln denken, das nicht Handeln im Raume ist, so muß man sich ja noch weit leichter eine Existenz denken können, die nicht Existenz im Raume ist.

Inzwischen hat es so seyn sollen, daß diejenigen, welche Gott nicht mehr als existirend gedacht wissen wollten, die Irrung der Gemüther, welche dadurch leicht hätte entstehen mögen, selbst verhinderten. Sie ließen nämlich den nicht existirenden Gott doch von seinem Weltenthrone herabsteigen; sie ließen den Rechtschaffenen Gott gegenüber stehen ... Ohne des größesten aller Selbstwidersprüche, dessen sie sich hierdurch schuldig machten, zu gedenken — so sind dieß doch wohl weit unstatt-

haftere Ausdrücke über Gott, als wenn man nur sagt, daß Gott existire. Dadurch schließt man ihn doch wohl recht in Raum und Zeit ein, wenn man einst den Rechtschaffenen Gott gegenüber treten, und Gott selbst in gewissen Augenblicken von seinem Weltenthrone herabsteigen lässet? Wird Gott hier nicht wirklich zur ausgedehnten Materie? wird er nicht ein völlig verkörperter Gott? Gut aber, daß es so kam! So haben dann diese Philosophen wider sich selbst gezeugt; sie haben das Zeugniß abgelehnt, daß nicht nur auch sie, als Menschen, vom Göttlichen nicht anders als menschlich reden können, sondern daß man auch sogar von dem über Zeit und Raum Erhabenen, als von einem in Zeit und Raum existirenden Wesen, sprechen dürfe, ohne daß er dadurch nothwendig ein solches werde. Alle gute Menschen, die, wie billig, etwas Verständliches bei Gott denken wollen, können nun zufrieden seyn; und ich darf mir nun Gott wenigstens eben so gut als existirend und als Substanz denken, wie man ihn sich zu denken erlaubt, daß er von seinem Throne herabsteige, und daß man ihm gegenüber stehen könne. Jene Vorstellung, welche meinem Denken die angemessenste ist, führt mich dann auch gleich in die Richte; nun kann ich doch weiter über Gott denken.

Sollte ich mir ihn aber als bloße Bestimmung anderer Dinge denken, so müßte ich gleich die Feder niederlegen; und, daß ich ihn nicht so denke, dies will ich eben nur damit sagen, daß ich ihn mir als Substanz denke. Doch — man fängt auch schon an, wieder einzulenken; ein Ereigniß, das in der philosophischen Welt leicht vorauszusehen war. Ueberhaupt gewährt es schon viel Genugthuung jedem ehrlichen Manne, dem seither der Verstand abgesprochen ward, oder der lieber in die Kirche gehen und da beten sollte, wenn er nun, wie es gleich zu vermuthen stand, gewahr wird, wie die neueren Philosophen unter sich selbst nicht eins sind. Der Eine z. E. spricht — „jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgottes“ — der Andere spricht — „da aber mit einem unbekannten Gott sich Niemand begnügen mag, so bleibt nichts übrig, als ein Schema zu entwerfen, um sich in Ermangelung näherer Kenntniß damit zu behelfen; so etwas, wenn es nur auf gehörige Art geschieht, besteht unfehlbar vor dem Richterstuhle der strengsten Vernunft.“ Oder der Eine sagt — „wer Gott das Prädikat der Substantialität beilegt, der verfährt vernunftwidrig“ — und der Andere sagt — „ich kenne überall keinen andern Gott, als einen substantiellen.“ Oder

der Eine meint — „sobald der Mensch die Idee des Selbstständigen zu dem Begriffe eines Wesens bilden will, siehe, wie sie vor seinem Geiste zu einem in sich grundlosen Undinge sich entstellt“ — und der Andere meint — „der Unendliche nimmt für uns die Prädikate der Selbstständigkeit, Persönlichkeit u. s. w. an.“ — —

Das Höchste, dem Alles subordinirt sey, denke ich mir ferner als einen Geist. Dabei denke ich mir aber nicht einen blosen Sinn, oder eine blose Ueberzeugung, die mir Muth und Kraft gäbe, zum Guten thätig zu seyn; dies hieße nicht nur mit Worten spielen, sondern so dächte ich ja Gott ebenfalls nur als eine blose Bestimmung eines andern Dinges, und dieses andere Ding wäre ja ich selbst. Ich weiß wohl, daß das Wort „Geist“ hebraizirend eine solche Bedeutung zulasse, wie z. E. — wer Christus Geist nicht hat, der ist nicht sein; aber nein, bei Geist denke ich mir so etwas, was Jesus damit meinte, wenn er sprach — Gott ist ein Geist. Im Vorbeigehen gesagt — Jesus sprach also nicht — denket euch weil ihr einmal ein Schema von Gott haben wollet, Gott als einen Geist — sondern — Gott ist ein Geist. Brauche ich aber wohl erst zu beweisen, daß ich mir Gott nicht anders, denn als einen Geist,

denken könne? Soll ich ihn mir denn etwa als Körper denken? Ich will mir ja das Höchste denken; und so wäre ich ja schon höher, als er. Uebrigens will ich mit Gerhard nicht streiten, der den Ausdruck „Geist,“ wie den Ausdruck „Substanz,“ nicht richtig für Gott findet; macht er ihn doch am Ende zum Spiritus spiritualissimus — worauf ich auch in gewissem Verstande hernach selbst kommen werde. Eben so höre ich's auch ganz ruhig an, wenn ein neuerer Philosoph spricht — „Gott ist weder Einer, noch Viele, weder ein Mensch, noch ein Geist;“ giebt er doch auch zu, daß man in demselben Zusammenhange des Denkens, in welchem man von der Menschenseele als von einem Geiste, spreche, auch sage — Gott ist ein Geist, und definirt doch einer seiner Freunde die Gottheit ausdrücklich durch den erhabenen Geist, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiere.

Was denke ich mir nun aber bei Gott, wenn ich mir ihn als einen Geist denke? Wie fange ich es überhaupt an, wenn ich mir einen Geist denken will? Wird nicht Alles auf negative Begriffe hinaus laufen, so, bis am Ende Nichtkörper als Totalbegriff von ihm da steht? Und — weiß ich dann im geringsten von einem Dinge, was es sey, wenn ich weiß, was

es Alles nicht sey? Freilich weiß ich dadurch im Grunde alsdann nichts von ihm; bezeichnet man denn aber mit dem Ausdruck „Geist“ bloß etwas Nichtsinnliches, oder auch etwas Uebersinnliches? Jenes gebe also immerhin nur einen negativen Begriff; so giebt doch dieses einen positiven. Intelligenz — spricht man ja jetzt durchgängig selbst; ist denn nun das Intelligente nichts positives? Nein, fährt man dessen ungeachtet fort, ein Geist ist nicht — warum ist er nicht? weil er kein Gegenstand der Erfahrung ist, und außer der Erfahrung ist nichts. Dies kann nur in dem Verstande zugegeben werden, daß man sich von irgend einem Seyn nicht ohne Erfahrung sinnlich überzeugen könne. Schließt sich denn aber nicht an das Gebiet der Erfahrung das Gebiet der Folgerung aus der Erfahrung unmittelbar an? Alle Sinnenwesen selbst sind ja nur Gegenstände unserer Erfahrung, können wir die in ihnen wirkenden Kräfte dazu machen? Sind aber diese nicht das eigentliche Beharrliche und Bestehende, welches jenen, als Erscheinungen, zum Grunde liegt? Wenn nun Seyn ein Bestehen, Beharren bedeuten soll, so sind ja die Kräfte im eigentlichen Verstande, ohne im geringsten und je Gegenstand unserer Erfahrung werden zu können.

Aber nein — wir sollen bei Geist nicht an Seyn, sondern an reines Handeln, denken, und der ganze Begriff „Geist“ soll nur ein Nothbehelf unserer Schwäche seyn, vermöge dessen wir das Handeln doch auf etwas, zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit, Ausgedehntes, auf eine fixirte Zeitlinie, übertragen, und diese fixirte Zeitlinie werde bloß Geist genannt. Welcher unbefangene Mensch erwiedert nicht hierauf — daß das Handeln während einer gewissen Zeitlinie geschehen, und eine fixirte Zeitlinie ausmachen müße, sehe ich wohl ein, was handelt denn aber während derselben? Es sind doch Aeußerungen von Kraft da; und, wenn ich mir auch die Kraft als das Subjekt selbst denke, muß sie, wenn sie sich wirklich äußert, nicht auch ein wirkliches Subjekt seyn? Kann sie ein bloß logisches seyn? In der That, solche seltsame Hinstellungen der Sachen können es nicht dahin bringen, daß ich mir nicht unter „Geist“ nach, wie vor, etwas wirkliches Kraftäußerndes, oder eine Kraft in selbstständigem Verstande, denken sollte. Scheinbarer klingt allerdings folgender Einwurf — was für einen Begriff willst du dir aber von einer Intelligenz machen — einen rein nichtsinnlichen, oder nicht? Der Letztere würde für deinen Gott

den du dir denken willst, nicht passen; willst du aber den Ersteren entwerfen, so wirst du mit allem Sinnlichen zugleich auch alles das aus dem Begriffe einer Intelligenz verschwinden sehen, was die Intelligenz selbst erst zu einer Intelligenz macht. Dieser Einwurf dient jedoch auch bloß dazu, daß er mich nur zu der Frage führet, wie fange ich's an, wenn ich mir Gott als übersinnliches Wesen, als Intelligenz, als Geist, denken will?

Da weiß ich freilich keinen andern Rath, als daß ich mich, als Intelligenz, mir selbst denke — denn ich kenne weiter keine andere Intelligenzen, als die, welche man Mensch nennt — und daß ich dann alles das, was übersinnlich an mir ist, in Gedanken auf Gott übertrage.

Ist denn nicht aber alles Uebersinnliche am Menschen in sein Sinnliches aufs innigste eingewebt? Hier — ich gestehe es frei — ist der gordische Knote. Doch, nun — und ich glaube dies mit Recht zu thun — berufe ich mich auf das, was man mir zum Vorwurfe machte, wenn ich mir einen Begriff von Gott bilden wollte; Gott ist der Unbegreifliche — sprach man, so erwiedere ich nun — hier, hier ist's, wo wir eigentlich von seiner Unbegreiflichkeit

zu reden anfangen sollen; hier trete sie uns zur Hülfe ein, und heiße alle unsere Zweifel verstummen! Ausgemacht ist mir's, daß jeder andere Geist außer Gott einen Körper haben müße, und — so ist Gott am Ende der einzigreine Geist — Spiritus spiritualissimus, wenn's anders Gerhard so gemeint hat.

Dies jedoch nun bei Seite — kopire ich denn, wenn ich jenen Weg einschlage, nicht bloß mich, und nenne meine Kopie hernach Gott? Dies nun wohl nicht; denn es könnte ja am Ende doch wohl ein in seiner Art ganz einziges Original herauskommen, wenn meine Kopie nur das wäre, womit ich anfinge; aber das kann ich freilich nicht leugnen, daß ich mit ihr anfangen muß. Gebt einen bessern Rath, spreche ich da, wenn ihr ihn wisset; ich nehme ihn mit Dank an. Wenn ihr aber, wie ich sehe, keinen bessern wisset, so muß ich entweder ganz aufhören, über Gott zu denken, oder ich muß den Anfang, über ihn als Geist zu denken, so machen, wie ich ihn mache. Nun bin ich meines Bewußtseyns, meines Verstandes, meines Willens, meines Selbstthätigkeit vollkommen gewiß; so eigne ich dies Alles auch Gott zu.

Sind denn dies Alles nicht menschliche Vorstellungen? Ja doch, ja, das sind sie; ich kann

mir nun aber einmal keine andere Vorstellungen machen, als menschliche, oder, wenn ich diese nicht haben soll, so habe ich gar keine. Warum soll ich denn aber gar keine haben? Warum soll ich nach dem alten Athen zurück und den unbekannten Gott wieder verehren? Man gesteht ja selbst zu, daß man sich mit etwas Unbekanntem nicht genügen lassen könne, und wenn es zehnmal das Höchste, dem Alles subordinirt ist, oder das Prinzip des Weltlaufs, genannt würde.

Ist denn nicht aber Alles, was ich an mir finde, beschränkt? Mache ich also nicht dadurch Gott, wenn ich es auf ihn übertrage, auch zu einem beschränkten Wesen? Daß dies folge, leugne ich, und, wie mich dünkt, mit Recht. Hier tritt der Fall ein, von dem ich vorhin sprach, daß die Kopie vielleicht zum Originale werden könnte. Kann ich mir denn Bewußtseyn, Verstand, Wille und Selbstthätigkeit, wenn dies Alles bei mir auch noch so beschränkt ist, nicht weniger beschränkt, nicht immer weniger beschränkt, und endlich auch völlig unbeschränkt denken?

Dies thue ich dann auch, und denke mir endlich das Höchste, dem Alles subordinirt sey,

als den vollkommensten Geist. Dann, eben dann wird mir erst so, als wenn ich mir dieses Höchste dächte. Wie ich es anfange, mir Gott als den vollkommensten Geist zu denken? Ich weiß wieder keinen andern Rath dazu, als daß ich bei jeder Schranke, und bei jedem daher entstehenden Mangel für mich, denke — diese Schranke, dieser Mangel findet bei Gott nicht Statt. So oft ich solchergestalt einen Mangel, der eine Negation ist, bei Gott negire, affirmire ich dadurch etwas für ihn, und theile ihm dadurch die entgegengesetzte Vollkommenheit zu. Die Abwesenheit aller solcher Mängel, oder welches Einerlei ist, die Anwesenheit aller entgegengesetzten Vollkommenheiten bei Gott kann ich freilich nicht so umfassen, als die Abwesenheit einzelner Mängel, oder die Abwesenheit einzelner entgegengesetzten Vollkommenheiten; aber — daher wird ja auch Gott der Unbegreifliche, wofür ihn auch selbst die neueste Philosophie erklärt. Einen Begriff, wie schon gesagt, kann ich mir wohl von ihm machen, aber begreifen kann ich ihn nicht; das heißt mit andern Worten — so einen Begriff, der für mich zureichend ist, Gott von allen andern Dingen zu unterscheiden, kann ich mir wohl von ihm machen, so einen Begriff aber, der ihn umfaßte, oder erschöpfte,

einen vollständigen Begriff kann ich mir nicht von ihm machen. Wollte ich Alles das, was ich Gott beilege, etwa mit einem einzigen Ausdrucke, wie z. E. Allgenugsamkeit, Allfülle, Allkraft, bezeichnen: so hätte ich doch nur einen dunkeln Totalbegriff, den ich als Mensch mir durch mehrere Theilbegriffe erst wieder zu erhellen suchen müßte. Ich suche mir also lieber auf andere Art zu helfen — und warum sollte ich dies nicht? — Ich setze nämlich allem dem was ich Gott beilege, das Wörtlein All vor. Und so steht vor mir die Idee eines Allbewußten, eines Allweisen, eines Allheiligen und eines Allmächtigen da. Ja, auch als Allseyender erscheint mir Gott, und seine Existenz wird mir eine unabhängige, nicht bloß für sich bestehende, sondern selbstständige, ja, die einzigselbstständige Existenz. Gott, sprach der wackere Spinoza, ist die einzige Substanz.

Und — so brauche ich dann auch auf die Einwürfe nicht zu antworten, daß ich nun einen Gott hingestellt hätte, der dächte und nicht dächte, der wollte und nicht wollte, der wäre, und nirgends und niemals wäre, u. s. w. Alle die Mängel, welche mein Seyn, mein Wille und mein Verstand haben, denke ich ja bei Gott ausdrücklich hinweg. Ja, ich will noch nachge-

kender seyn, und gern zugestehen, daß alle meine Eigenschaften, die ich Gott beilege, nicht allein dem Grade nach, sondern auch ihrer inneren Beschaffenheit und ihrem Grunde nach — weil Gott meiner Ueberzeugung nach als vollkommenster Geist auch der einzig reine Geist ist — gänzlich von der allumfassenden selbstständigen Kraft der Gottheit verschieden sind. Genug, daß sich die Aeußerungen dieser göttlichen Kraft zu dem, was da ist und geschieht, so verhalten, als das, was ich an Menschen Verstand, Wille und Thätigkeit nenne. Mag doch auch sogar Denken, Wollen und Thun bei Gott Eins seyn — ja doch, ja; so so sehe ich erst ganz ein, warum er der Unbegreifliche sey. Und nun mag meinetwegen der Eine sagen — wenn Gott denke, so müße er ohne Verstand denken, weil der Verstand erst Merkmale von den Objekten abstrahire und dann vermittelst der Vernunft zur Einheit bringe — und der Andere — Gott könne noch weniger einen Begriff von sich selbst haben, als ich von ihm, weil er sonst außer sich selbst seyn müße — und noch ein Anderer — Gott könne nicht überall seyn, weil für die Welt sonst kein Platz bliebe — und noch ein Anderer wer weiß was; ich höre nicht mehr darauf.

Ich hätte nun also meinen Begriff von Gott, und ich mag denken, so lange ich will, so kann ich

mir keinen andern, als diesen Begriff von ihm bilden, wenn er Gott, oder das Höchste seyn soll. Oberster Geist — vollkommenste Intelligenz — und was ist dieß anders, als was schon Anaxagoras lehrte.

Diesem Höchsten sey alles subordinirt? was meine ich hiermit? auch hierüber muß ich mich gegen mich selbst deutlicher erklären. Es kann keinen andern Sinn haben, als den, daß Gott — von nun an nenne ich jenes Höchste schlechthin so — das Princip der Welteinrichtung und des Weltlaufs sey; nicht bloß das Princip der Welteinrichtung, sondern auch des Weltlaufs, aber auch nicht bloß das Princip des Weltlaufs, sondern auch der Welteinrichtung. Unter Welt verstehe ich die sinnliche und die übersinnliche Welt zugleich.

Ich denke mir die Existenz aller Weltwesen, oder Formen, als abhängig von Gott, und in der unabhängigen Existenz Gottes gegründet, so, daß sie alle nicht wären, wenn Gott nicht wäre. Dieses Verhältniß Gottes zur Welt stelle ich mir unter dem Begriffe der Kausalität vor. Ich denke mir aber, wie das Entstehen, so auch das Bestehen aller Weltwesen, oder Formen, als abhängig von Gott. Von den Arten ist dieß nach jener Voraussetzung gleich entschieden; denn was ist das Bestehen der

Art anders, als das fortdauernde Entstehen neuer Individuen, die sie ausmachen? Aber auch von jedem Individuum denke ich so. Kein Sperling fällt auch nach meinem Glauben ohne Gott vom Dache. Das Bestehen oder Fortseyn empfindender Wesen, wenn es vollkommen seyn soll, heißt Wohlseyn, und so denke ich mir auch alles Wohlseyn in der Welt als abhängig von Gott. In der übersinnlichen Welt denke ich mir vollends Gott als Alles in Allem. Ich denke ihn mir nicht nur als die Quelle des Sittengesetzes und alles Moralischen überhaupt; sondern ich denke mir ihn auch, wie er dieses Gesetz, das allgemein gültig ist, auch allgemein geltend machen werde, wie durch ihn sein wahres Reich endlich doch zu Stande kommen und blühend werden werde, und wie das Gute durch ihn endlich überall doch gelingen, und das Böse überall endlich doch zu Grunde gehen werde, so, daß Heiligkeit und Seligkeit allgemein und vollkommen mit einander verbunden, sichtbar seyn werden. Dieses fortdaurende Verhältniß Gottes zur Welt stelle ich mir unter dem Begriffe der Direktion vor. Ich habe keine andere Begriffe, als die der Kausalität und der Direktion, um mir faßlich zu machen, wie Gott das Princip der Welteinrichtung und des Weltlaufs sey, oder — wie ihm alles subordinirt sey. Mögen es

doch abermals menschliche Begriffe heißen! Ich Mensch habe nur die Wahl, ob ich mir menschliche Begriffe davon machen will, oder gar keine. Ich wähle auf den kategorischen Imperatif meiner Vernunft das Erstere. — —

Indem ich diese Betrachtung schließe, wird mir nicht anders, als wenn alle Menschen, welche Gott interessirt, und die zugleich das Verständliche lieben, sie unterschreiben müßten. Doch — ich habe sie ja nur für mich selbst angestellt; mit mir selbst mußte ich erst über Alles, was meinen Gottesglauben betraf, einig seyn, ehe ich zu den Beweisen für Gott fortginge. Mögen Andere darüber anders denken! Es steht freilich Jedem frei, zu denken, wie er will; nur muß das, was er sich bei Gott denkt, nicht offenbar unfähig seyn, irgend so ein Höchstes anzuzeigen, dem Alles subordinirt seyn könne, als welches doch die ganze Welt, die von Gott spricht, durch Gott andeuten will.

Vierte Betrachtung.

Digression auf einige neuerlichst aufgestellte Vorstellungsarten von Gott.

Man sagt z. E., das letzte Princip, dem der Naturforscher Alles unterwerfe, sey die Attraktions- und Repulsionskraft; nicht nur die Formen der Materie — sogar der Organismus des Menschen — sondern auch die Materie selbst, würden daher abgeleitet, und nichts nöthige mich, dieses Princip noch einem höheren zu unterwerfen. Sonach wären diese Kräfte das Höchste, dem Alles subordinirt ist; und, da ich dieses Gott nenne, so müßte ich mir Gott als die Attraktions- und Repulsionskraft denken. Niemand kann mich der Inkonsequenz hierbei beschuldigen; will man es aber inkonsequent finden, so gestände man ja selbst dadurch, daß man Gott geradezu ableugne. Wenn über diesen Kräften nichts Höheres ist, und sie doch nicht Gott seyn sollen, so ist überall kein Gott.

Es ist hier der Ort noch nicht, zu untersuchen, ob sich diese Kräfte, wenn sich mit ihnen auch die Fabrik der Welt schlösse, dadurch zum letzten Princip eignen; wem entgeht nehmlich auf der Stelle der Doppelsinn des Ausdrucks: „letztes Princip"? Hier will ich nur bemerken, daß ich, wenn ich mir Gott als die Attraktions- und Repulsionskraft denken soll, solchergestalt zwei Götter hätte, deren jeden ich mir noch dazu ganz entgegengesetzt vorstellen müßte. Wie? also ein zweifaches Höchstes? Das Höchste kann nur Eins seyn; nähme ich nun aber eine Kraft an, aus welcher diese beiden Kräfte entsprängen, dann, dann hätte ich das Höchste. Und — wie könnten Attraktions- und Repulsionskraft auch das Höchste seyn, dem ich, wie Alles, subordinirt wäre? Bin ich denn nicht eine Intelligenz? Nun, so kann ich auch nur einer obersten Intelligenz subordinirt seyn.

Man sagt ferner, Gott sey ein Handeln, und man habe nicht nöthig, dem Handeln noch ein Handelndes vorauszusetzen, sondern das Handelnde sey das Handeln selbst. Hier darf ich doch wohl mit Recht fragen, ob nicht durch eine solche Vorstellungsweise der Unbegreifliche noch unbegreiflicher gemacht werde. Wie? der Akt wäre auch der Agent? Dieß ist wider alle menschliche Denkweise. Selbst, wenn etwas durch Umstände geschieht, denken wir uns diese Um-

stände als die Agenten, und setzen sie dem, was durch sie geschieht, voraus. Handeln ist Wirksamkeit einer Kraft; ist denn aber die Wirksamkeit der Kraft und die Kraft selbst nicht zweierlei? wird der Wirksamkeit nicht die wirkende Kraft vorausgesetzt? bin ich im Stande, jene ohne diese zu denken? So wäre es dann Gott allein, bei dessen Vorstellung wirklich Grund und Boden aller menschlichen Vorstellungsweise umgekehrt würde; was hätte ich aber für Verpflichtung, einen Begriff von Gott, der wider meine, mir nothwendige Vorstellungsweise ist, einem andern vorzuziehen, der mit dieser übereinstimmt? Möchten also die scholastischen Dogmatiker auch immerhin Gott auf solche Weise als ein Handeln gedacht haben, ohne dem Handeln ein Handelndes vorauszusetzen; sie haben mehr Abenteuerliches gedacht, und wir waren froh darüber, daß ihre Spitzfindigkeiten aus der Mode gekommen waren. Es ist aber kaum zu glauben, daß sie es so verstanden haben mögen, und man beruft sich vielleicht auf sie, um für eine der sonderbarsten und Verwirrung anrichtendsten Meinungen alte Gewährsmänner hinzustellen. Gott ist blos Handeln — dieß kann auch heißen sollen, daß Gott in immerwährender Wirksamkeit sey, und dann ist's dasselbe, was Jesus sagte — mein Vater wirkt bisher. Gott ist blos Handeln — dies kann auch bedeuten sollen, daß Macht und Thätigkeit bei

Gott, bei dem keine Succession ist, Eins sey, ob wir gleich jene uns nicht anders, als vor dieser, denken können, so, wie Wille und Willensausführung bei ihm Eins sind, ob wir uns gleich jenen auch vor dieser denken müßen; und dann ist's eben dasselbe, was der Psalmist sagt — Er spricht, so geschieht's; er gebeut, so steht's da. Aber auch bei Jesu ist's doch der Vater, welcher wirkt, und auch beim Psalmisten ist ein Sprecher, ein Gebieter, auf dessen Spruch und Gebot Alles geschieht und da steht — also nicht blos ein Handeln, sondern auch ein Handelnder und das Handeln ist nicht der Handelnde selbst, sondern das Handeln geschieht durch ihn. Und — so wollten dann die alten Dogmatiker auch verstanden seyn. Sie nannten Gott ausdrücklich ein Wesen, und zwar das erste und höchste Wesen; schon dies allein rechtfertigt sie. Dieses höchste Wesen stellten sie sich bald als reinen actus, bald als immerwährenden actus, bald als lauter actus vor. Wer hört nicht gleich, daß sie dasselbe gesagt, was ich vorhin sagte? Und — so konnte auch Thomas von Aquino sprechen, der actus sey an keine potentia zu knüpfen, sondern sey das primum, ohne damit etwas Sinnloses zu sprechen. So etwas hätte er aber gesprochen, wenn er gesagt, der actus sey Gott selbst. Es ist zweierlei, zu sagen – Gott ist reiner actus — und —

der actus ist Gott. Das Letztere hat er nicht gesagt; das Erstere aber verstand er, wie Hutter, der es darum für unschicklich hielt, von einer blosen Potenz Gottes, als solcher, zu sprechen, weil Gott ein immerwährender actus sey. Auf gleiche Weise dachte sich auch Scherzer den göttlichen Verstand als den reinsten actus; und so sieht man offenbar, daß sie nur der Vorstellung des Successiven bei Gott auszuweichen gesucht. Ein redender Beweis bleibt indessen dies Alles davon, daß man leicht Wirrwarr anrichten könne, wenn man sich von der gewöhnlichen menschlichen Vorstellungsweise entfernt, und schlechterdings unbeschränkt über Gott denken will. Mögen wir doch, da wir nicht anders können, immerhin beschränkt über ihn denken; es geht davon nichts in ihn über.

Man sagt auch auf eine andere Weise, Gott sey die moralische Weltordnung. Ob diese nicht zu Gott führe, ist eine andere Frage, die hieher nicht gehört; daß man sie aber als Gott selbst sich denken solle, klingt Jedem, der das Verständliche liebt, auf der Stelle wenigstens sonderbar. Und — warum denn nur die übersinnliche, moralische Ordnung, und nicht lieber gleich die Ordnung überhaupt? Was hat die sinnliche, physische ver-

brochen, ohne welche jene gar nicht einmal denkbar ist? Versteht man unter Ordnung die Gesetze, nach welchen der Weltlauf bestimmt wird, wer vermag den erhabenen Gesetzen der Natur seine Ehrfurcht zu versagen? Versteht man aber unter Ordnung den Weltlauf nach den Gesetzen, die ihn bestimmen: so bedarfs wohl keines Beweises weiter, daß auf den heutigen Tag noch mehr physische, als moralische, Weltorduung anzutreffen sey. Es ist dies auch kein Wunder, weil bei der letzteren die Menschen zu sehr mitwirken; und so müßen diese erst in Masse göttlich denken lernen, ehe sich die moralische mit der physischen messen darf. Klagen denn nicht unsere Philosophen selbst auf das bitterste darüber, daß die böse Sache weit öfter über die gute Sache triumphire, als umgekehrt? Ich unterschreibe dies nun zwar nicht; denn hierüber ein richtiges Urtheil zu fällen, ist keine Sache von fünfzig Jahren, welche wir höchstens bei wahrer Vernunft verleben. Auch fühle ich keinen Beruf in mir, die Menschen, meine Brüder, zu verschreien; ich verschriee mich ja dadurch selbst mit, oder — wollte ich damit eben sagen, daß ich der Heilige unter ihnen wäre? Ich glaube, wie schon gesagt, daß die Menschen noch mehr in Masse göttlich denken lernen müßen; sie aber

schwärzer zu machen, als sie sind, halte ich für Verrath, den ich an der Menschheit begienge. Es thut nichts, daß man mir zurufe — lies, was geschrieben steht — die ganze Welt liegt im Argen; ja aber welche Welt? Dieselbe, welche Paulus die gegenwärtige arge Welt nannte. Das damalige höchstverdorbene Zeitalter war's, worüber Johannes, wie Paulus, klagte. Ein abermaliger Beweis, wie man in den gegenwärtigen Philosophenfehden die Schrift citire, ohne der Schrift Meister zu seyn. Doch — die bitteren Klagen über die Welt sind nun einmal geführt; und so hat man selbst den Beweis erleichtert, daß die physische Ordnung einstweilig und vor der Hand in höherem Grade da sey, als die moralische. — — Ich habe hiermit nur mein Befremden darüber rechtfertigen wollen, warum man bloß die moralische Weltordnung zu Gott mache, und nicht die Weltordnung überhaupt.

Nun aber abgesehen hiervon — wie soll ich mir diese moralische Ordnung als Gott denken? Versteht man unter ihr das Ganze aller sittlichen Gesetze — wie könnte ich einen Inbegriff von Gesetzen, ein System, Gott nennen? Ist es nicht vernünftiger, einen allweisen Geist so zu nennen, der der Urheber dieses Systems ist?

Versteht man aber unter ihr den Lauf der moralischen Welt nach diesen Gesetzen — wie könnte ich auch den Lauf der moralischen Sittlichkeit mir als Gott denken? Ist es nicht wiederum vernünftiger, einen allheiligen Geist lieber so zu nennen, der den Gang der moralischen Welt leitet? Gott — eine Ordnung von Begebenheiten — wie? das wäre nun also die summa entitas Gerhards, auf den man sich beruft? Und dann — ich, als Intelligenz, wieder ein Glied dieser Ordnung — — und dann Gott auch wieder Princip dieser Ordnung, reine Intelligenz, der Materie nach lauter Bewußtseyn — — wer dies Alles fassen kann, der fasse es! Das sonderbarste ist, daß man die Vollkommenheit der moralischen Ordnung erst noch erwartet; wenn sie also Gott ist, so wartet man noch auf die Ergänzung und Vollendung Gottes. Ein Anderer gibt wohl gar die Hoffnung auf die Vollkommenheit der Ordnung auf; so giebt ja dieser auch gar die Hoffnung auf einen vollkommenen Gott auf. Nun, und so ist mir's dann plattunmöglich, die moralische Weltordnung als Gott zu denken.

Wie aber? spreche ich nicht auch oft von der Vorsehung und von ihren Anstalten,

wenn ich eigentlich von Gottes Anstalten spreche? Verwechsele ich diese nicht auch oft mit Gott selbst? „Die Vorsehung hat's so beschlossen — die Vorsehung wird Alles wohl machen“ — was ist gebräuchlicher, als diese Redensarten? Kann ich also nicht auch sagen — die moralische Ordnung ist Gott, und Gott ist die moralische Ordnung? Dieser Einwurf paßt nicht. Zuvörderst sage ich, wenn ich so spreche, damit nicht, daß die Vorsehung selbst Gott sey; wohl aber denke ich mir Gott als den, der sie, oder die Aufsicht, führt. Ich spreche auch oft — die göttliche Vorsehung, oder Gottes Vorsehung; spreche ich also bloß Vorsehung, so meine ich's doch eben so, und denke dabei immer, undeutlich wenigstens, an ein Wesen, das sie führt. Sodann gebe ich ja auch nicht zu, daß Vorsehung und moralische Ordnung Einerlei sind; ich behaupte, daß sie, wie Ursache und Wirkung, verschieden sind. Wenn ich mich also des Ausdrucks „Vorsehung“ statt des Ausdrucks „Gott“ bediene: Wie könnte ich mich statt des Ausdrucks „Gott“ des Ausdrucks „moralische Weltordnung“ bedienen? Uebrigens spricht man wohl auch — der Himmel hat es gewollt, wem braucht aber wohl erst gesagt zu werden, daß auch hierbei Gott, der nach Judenbegriffen im

Himmel wohnt, nach einer sehr bekannten Redefigur verstanden werde?

Doch — die moralische Ordnung soll ja eine lebendige und wirkende Ordnung seyn... Eigentlich besagt eine lebendige und wirkende Ordnung nichts weiter, als eine so wohlangelegte Ordnung, daß sie auf das schönste fortdauert, Nutzen über Nutzen stiftet, und zu noch immer neuer Ordnung der Grund wird. Dann setzt man aber doch auch wohl irgend Einen voraus, der sie so wohl anlegte? Soll aber ordo ordinans damit gemeint seyn, so sind darunter entweder die Regeln der Ordnung zu verstehen, wie unter natura naturans die wirkenden Kräfte; da wir uns dann wieder nach einer Quelle der Regeln, wie nach einer Quelle der wirkenden Kräfte, umsehen — oder wir bekommen dadurch wirklich Gott, und nennen ihn nur anders. Es ist wahr, wir haben ähnliche Redensarten im gemeinen Leben, wir sprechen — die Regierung hat's befohlen — das Amt hat's gethan — die Polizei hat's verfügt. Verstehen wir aber unter Regierung nicht das Regierungskollegium, unter Amt nicht den Amtsrath, und unter Polizei nicht den Polizeiinspektor? Wir sagen auch wohl gar — ich bin heute in der Regierung gewesen — ich komme eben aus dem Amte; da sind gar die Zim-

mer gemeint, in welcher die Regierungsräthe zusammen kommen, oder wo der Amtstag gehalten wird. Vielleicht hat das Wort „Ordnung" auch irgendwo eine ähnliche Bedeutung; man sagt z. E. wohl, die erste Ordnung ist eben beisammen, d. h. die Herren von der ersten Ordnung sind beisammen. Wollten wir also vermöge der Analogie die moralische Weltordnung Gott nennen, so wäre die ordnende Ordnung doch nur in demselben Verstande Gott, in welcher die Regierung das Regierungskollegium, das Amt den Amtsrath, und die Polizei den Polizeiinspektor, bedeutet. Uud — so hätten wir, wie gesagt, Gott doch wieder als ein wirkliches Wesen. Wozu aber solche Verwirrung in religiösen Begriffen, aus der sich das Volk ewig nicht herausfindet?

Es ist allerdings auffallend, daß man, indem man die moralische Ordnung für Gott ausgiebt, Gott doch auch zugleich einen Geist nennt. Man würde gern hierdurch auf die Vermuthung kommen, daß das Wort „Ordnung" wirklich so gebraucht werde, wie wir Ungeweihten die Wörter „Regierung, Amt und Polizei" zu gebrauchen pflegen, wenn nicht dieselben Philosophen zugleich mit dürren Worten sagten, daß es außer dieser Ordnung keines besondern Wesens

noch, als Urhebers derselben, bedürfe; wodurch sie dann jene Vermuthung völlig niederschlagen. Uebrigens kann man diese mit Grund und Recht der größesten Inkonsequenzen zeihen. Sie sprechen von Verfügungen der moralischen Weltordnung; Sie sprechen von einem Plane, daß einem Jedem von uns seine Stelle angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet sey, und daß unsere Schicksale Resultate dieses Plans sind. Die eine Inkonsequenz, deren sie sich dadurch schuldig machen, ist, daß ihre Ordnung dadurch wirklich zu einer ordnenden Ordnung im beßten Verstande wird, und daß sie, indem sie auf der einen Seite ein besonderes Wesen, als Urheber davon, wegräumen, durch die Ausdrücke — verfüge, anweisen, planmachen — dasselbe auf der andern wieder hinstellen; weil es unmöglich ist, diese Ausdrücke anders, als auf ein besonderes Wesen, zu deuten, das verfügen, anweisen und Plane machen kann. Die andere Inkonsequenz besteht darin, daß sie, die durchaus nicht wollen, daß wir Gott von uns kopiren, oder uns nach menschlicher Vorstellungsweise ihn denken, durch diese Ausdrücke sich selbst sehr menschlicher Vorstellungsweisen bedienen. Räumen sie also hierdurch nur wenigstens ein, daß wir schlechterdings ohne menschliche Vorstellungen über Gott nicht fortkommen, warum sollen denn gerade die mensch-

lichen Vorstellungen von Gott, daß er eine Substanz, ein Geist, der vollkommenste Geist, sey — diese Vorstellungen, welche unserm Denken die angemessensten sind, unstatthaft seyn?

Fünfte Betrachtung.

Uebereinkunft des aufgestellten Begriffs von Gott mit der Bibel.

Nicht zum Beweise für das Daseyn Gottes, sondern zum Beweise dafür, daß man in früheren, und in den allerfrühesten Zeiten, sobald man sich von Ohngötterei und Vielgötterei zu Gott erhub, eben so über Gott gedacht habe, wie ich, führe ich die Bibel an. Mein Urtheil über dieses Buch, oder über diese Sammlung von religiösen Urkunden, ist zwar nicht das Urtheil des Thomas von Aquino, oder das Urtheil der Hutter, Gerharde, Scherzer nnd Chemnitze, auf die man sich so gern beruft, wenn Gott keine Sub-

stanz, sondern ein bloser actus seyn soll; aber es sind und bleiben mir immer ehrwürdige Urkunden, theils, weil sie so alt und mitunter so uralt sind, theils, weil ich von keinen andern Urkunden, mögen seyn religiöse, oder nichtreligiöse, je gehört habe, daß sie mit solcher sorgfältigen Achtung ver- und aufbewahrt worden wären, als diese. Ich bin mir auch bewußt, daß ich sie nicht bloß anführe, um absonderlichen und ungewöhnlichen Meinungen über Gott durch willkürliche Exegese derselben ein göttliches Ansehen zu geben; ich führe die Bibel an, wo sie am deutlichsten spricht, und wie sie offenbar verstanden seyn will.

„So wahr ich lebe, spricht der Herr" — steht schon beim Moses; eben so war die Betheurung „so wahr der Herr lebt" eine der ältesten, welche Menschen gebrauchten. Auf gleiche Weise nennen Moses und alle Propheten Gott, um ihn als das Höchste, und als den alleinwahren Gott zu bezeichnen, den lebendigen Gott. Sey es immerhin, daß dies im Gegensatze der leblosen und unwirksamen Götzenbilder gesagt worden sey; so ist doch ein Gott, der nur subjektiv, und in der Idee besteht — ein Gott, den man nur nennt, um sich kurz und rund über die Beziehung der mo-

ralischen Weltordnung auf sich und sein Handeln auszudrücken — ein Gott, der nichts, als die personificirte moralische Weltordnung selbst ist, eben auch eine Art von Götze, ja, eine noch elendere Art, als jene Götzenbilder, die doch noch wirklich existirten, wenn sie auch nur als Holz, oder Stein existirten. Ein lebendiger Gott schließt Existenz, Existenz für sich, Selbstbestehen Substanzialität eben so unmittelbar in sich, wie er immerwährende Wirksamkeit anzeigt.

„Ich werde seyn, der ich seyn werde" — so nannte Moses gegen sich selbst Gott. „Ich werde seyn, der hat mich zu euch gesandt" so nannte er ihn seinem Volke. Ero, übersetzt Kastellio, hat mich zu euch gesandt. Die Septuaginta giebt beide Stellen so — „ich bin der On" „der On hat mich gesandt." Diese Uebersetzung giebt einen herrlichen Sinn, auf den sich Spinoza getrost berufen kann, wenn er Gott die einzige Substanz, oder das einzige selbstständige Wesen nennt. Auf jeden Fall liegt aber in dem, Ich werde seyn, „wie im Jehova, die Idee des Unendlichen, des Unabhängigen, des Unvergänglichen und Unveränderlichen, das bei der Veränderlichkeit und Hinfälligkeit aller Dinge bleibt, und bleibt, was es ist. In der That — eine ganz unaussprechlich schöne

Stelle, die dem philosophischen Genie des Moses jetzt noch Ehre macht!

Ehe dann die Berge worden, und die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ „Ich bin eher, denn nie kein Tag ward.“ — Hier ist dasselbe gesagt.

„Machet euch kein Bild von mir, das gleich sey einem Manne, oder Weibe, oder einem Vieh auf Erden, oder einem Vogel unter dem Himmel, oder einem Gewürme auf dem Lande, oder einem Fische im Wasser; sehet auch nicht die Sonne, oder den Mond, oder einen Stern, oder das ganze Sternenheer darauf an, daß Ich es sey“ — also Gott gehört weder zur Sinnenwelt, noch ist in der ganzen Sinnenwelt etwas, das sein Gleichniß seyn könnte. „Den Menschen schuf Gott sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“ — wie? und der Mensch sollte also seine höhere Natur, sein Geistiges, das hiermit doch offenbar nur gemeint seyn kann, nicht zum Grunde legen dürfen, wenn er über Gott denken will? „Meinest du auch, daß Gott auf Erden wohne? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen ihn nicht fassen.“ — Hier ist Gott nicht nur als übersinnliches Wesen, sondern auch als höchstes übersinnliches Wesen.

„Ich bin der Allmächtige — wandle vor mir und sey fromm!“ „Es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht wissest.“ „Du siehst meine Gedanken von fern.“ „Wohin soll ich fliehen vor dir? Führe ich gen Himmel, so bist du da; bettete ich mich in den Scheol, so bist du auch da; flüchtete ich mich an das äußerste Meer, so ergriffest du mich schon da.“ „Dir, Herr, ist Niemand gleich, und du kannst's mit der That beweisen; es ist unter allen Weisen deines Gleichen nicht.“ „Unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel vor ihm; die Himmel sind nicht rein vor ihm: der Mond scheint nicht rein vor ihm, und die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen.“ „Gott ist ein gerechter Richter.“ „Gott ist barmherzig und gnädig und geduldig, von großer Gnade und Treue.“ „Wenn wir noch so hoch rühmen, was ist das? Er ist doch noch viel höher. Der Herr ist unaussprechlich groß. Kurz — er ist's gar. — est omnia.“ — — Wie viel Stellen müßte ich noch abschreiben, wenn ich Alles, was die ältere Bibel über Gott, als den Allervollkommensten, spricht, abschreiben wollte!

Und eben so ginge es mir, wenn ich Alles abschreiben wollte, was das alte Testament darüber sagt, wie diesem Höchsten Alles subordinirt sey. Es sey genug an Folgendem — „Gott sprach — es werde

Licht! — und es ward Licht.“ „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und das ganze Sternenheer auch.“ „Du wollest deine Barmherzigkeit noch größer machen, die du schon an mir gethan hast, betete Abraham, und mich noch beim Leben erhalten.“ „Leben und Wohlthat hast du an mir gethan, danksagte Hiob, und dein Aufsehen bewahrt noch meinen Odem.“ „Alle Menschen hat er in der Hand, sprach ein Freund Hiobs, und verschlossen, daß die Leute lernen sollen, was er thun kann.“ „Weißest du, wie der Himmel zu regieren ist, oder kannst du ihn meistern auf Erden?“ „Des Menschen Herz schlägt seinen Weg an; der Herr aber allein gibt, daß er fortgehe.“ „Wenn ich daran denke, wie du von der Welt her gerichtet hast, so werde ich getröstet.“ „Gerechtigkeit soll wie ein Same aufgehen, und zu seiner Zeit soll die ewige Gerechtigkeit gebracht werden. Alle Thäler sollen erhöhet, alle Berge sollen erniedriget werden; der Herr wird ein Reich aufrichten, in welchem Friede wohnt.“

So die ältere Bibel über Gott. Wie nun die neuere?

„Mich hat gesandt der lebendige Vater.“ „Ihr seyd bekehrt zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott.“

„Ihr seyd der Empfehlungsbrief Christi, geschrieben von uns nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes.“

„Gott ist ein Geist.“ „Gott wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht; sein wird auch nicht von Menschenhänden gepflegt, als wenn er Jemand bedürfe.“ „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd?“

„Niemand ist gut, als der Einzige, Gott.“ „Seyd vollkommen, wie euer Vater vollkommen ist.“ „Der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt in einem Lichte, zu welchem Niemand kommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann.“ „Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag.“ „Gott kennt unser Herz.“ „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer will ihn unterweisen?“ „Dem Gott, der allein weise ist, sey Ehre in Ewigkeit!“ „Wir rufen — Abba! lieber Vater!“ „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung.“ „Der euch berufen hat, ist heilig, und richtet ohne Ansehen der Person.“

„Ich danke dir, Vater und Herr Himmels und der Erden.“ „Der im Anfang den Menschen

machte.“ „Er läßt seine Sonne aufgehen — er läßt regnen.“ „Der die Vögel ernährt und die Blumen kleidet, weiß auch Alles, wessen ihr bedürfet; trachtet nach seiner Gerechtigkeit, so fällt euch alles Solches zu.“ „Fürchtet euch nicht vor Menschen! Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Pfennig? Doch fällt keiner derselben auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählt.“ „Dies ist eure Stunde, und die Macht der Finsterniß.“ „Du hättest keine Macht über mich, wäre sie dir nicht von oben gegeben.“ „Von oben herab kommt alle gute und alle vollkommene Gabe, vom Vater des Lichts.“ „Nun verkündige ich euch den unbekannten Gott — Gott, der die Welt gemacht hat, und Alles, was darinnen ist, sintemal er ein Herr ist Himmels und der Erden, gibt Jedermann Leben und Odem allenthalben, und hat gemacht, daß von einem Blute alle Menschengeschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollen. In ihm leben, weben und sind wir.“ „Von ihm, und durch ihn, und zu ihm sind alle Dinge.“ „Wie unbegreiflich und unerforschlich ist seine ganze Weltregierung!“ „Das Geheimniß, welches von der Welt her verschwiegen gewesen ist, ist nun offenbaret

auf Befehl des ewigen Gottes, den Gehorsam des Glaubens aufzurichten auch unter den Heiden.“ „Der wahrhaftige Anbeter Gottes muß glauben, daß Gott seinen wahren Verehrern ein Vergelter seyn werde.“ „Gott wird geben einem Jeglichen nach seinen Werken — Trübsal und Angst über alle Seelen, die Böses thun; Preis aber, Ehre, Friede und uvergängliches Heil allen denen, die durch Ausharrung im Guten trachten nach dem ewigen Leben.“ „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“

Biblisch ist also meine Vorstellung über das Höchste, dem Alles unterworfen sey, gewiß, und überall steht Gott in der heiligen Schrift als Substanz, als Geist und als vollkommenster Geist da, und ist nach Aussage derselben als ein solcher das Princip sowohl der sinnlichen, als übersinnlichen Welt, ist Erhalter und Regierer überall, und ist nicht die Ordnung selbst, oder auch nur die personificirte Ordnung, sondern der Gott der Ordnung, der Stifter der Ordnung allenthalben, wo Ordnung ist und Ordnung noch werden wird.

Sechste Betrachtung.

Untersuchung darüber, daß sich die Allgemeinheit des Glaubens an Gott zu einem Beweise für das Daseyn Gottes eigne.

Von nun an wage ich mich getrost in das Feld der Beweise für Gott. Auffallend ist es, den Gottesglauben unter der Menschheit so herrschend zu finden, wenn es auch übrigens noch so unendlich vielerlei Arten desselben gibt. Wie? sollte dies allein nicht schon hinreichend seyn, Jeden, der nach Gott fragt über sein Daseyn vergewissern zu können?

„Was alle Menschen glauben und von jeher glaubten, ist wahr — atqui — ergo.“

Ich will mit Beleuchtung des atqui den Anfang machen. An dem Ausdruck „alle Menschen“ will ich nun zwar nicht nagen; alle und jede, oder alle einzelne Individuen, sind gewiß auch damit nicht gemeint — wie könnte man sich einfallen laßen,

etwas, das offenbar falsch ist, für Wahrheit auszugeben? Alle Menschen — d. h. die Menschheit im Ganzen, so, daß damit das Prädominante des Theismus vor dem Atheismus überall auf dem Erdboden angezeigt werden soll. Wohl aber stoße ich mich daran, daß man behauptet — alle Menschen glauben und glaubten von jeher an Gott, oder an Göttliches. Wie soll das Letztere, in sofern es auch nur die Menschheit im Ganzen betrift, bewiesen werden können? Von lange her, und von so lange her, als wir glaubwürdige Nachrichten haben — dieses ließe ich noch eher gelten.

Lassen wir also den Gottesglauben der Menschheit von jeher, und reden lieber davon, daß die Menschheit, so lange man sie kennt, und so weit man sie jetzt kennt, dem Glauben an Gott zugethan erscheine! — Ist aber auch dies wohl wahr? Wie kann ich mich dieser Frage enthalten, da man noch in neueren Zeiten mehr als ein Volk antraf, das in seiner Sprache noch kein Wort hatte, welches die Idee „Gott“ ausdrückte. Die Erzählungen hiervon verdienen doch wenigstens eben den Glauben, welchen wir den übrigen Nachrichten unserer Seefahrer geben. Den Wenigsten unserer Weltumsegler aber fällt es ein, die Völker und Völklein, welche sie ent-

decken, auf dieser Seite zu untersuchen. Bei denen, von welchen nichts zu erbeuten ist, verweilen sie ohnehin nicht lange; bei den übrigen ist's ihnen ja hauptsächlich um das zu thun, was von ihnen zu erbeuten ist. Ich für mein Theil aber glaube fest, daß, wenn einmal eine Religionsreise über die ganze Erde gemacht würde, oder wenn ein Missionair allenthalben mit ans Land stiege, oder mit ankäme, wo zum ersten Male ausgestiegen, oder angekommen wird, sich noch weit mehr Völker finden würden, die noch auf den heutigen Tag im Punkte des Gottesglaubens Grönländer, oder Abiponer sind.

Wie, wenn diese Völker, welche vor der Ankunft eines Mannes, der ihnen den Namen des Herrn predigte, nicht bis auf Gott hinaus dachten, und noch auf einer zu niedrigen Stufe der Kultur standen, das Bild der Menschheit überhaupt in ihren Anfängen wären? So hätte es dann wohl eine Zeit gegeben, wo noch nirgends auf dem Erdboden ein Gottesgedanke von irgend einer Art gedacht worden wäre? Ich sehe nicht ein, was man hiergegen erwiedern könnte; die Analogie schon ist wenigstens mit ihren Schlüssen gleich zur Seite.

Doch gesetzt auch, die Menschheit im Ganzen jetzt und von jeher erschiene als dem Glauben an Gott zugethan, und der Untersatz jenes Schlusses wäre richtig, ist die Folge im Obersatze richtig — was alle Menschen glauben, ist wahr —? Alle Menschen glaubten auch einst, und glaubten's lange, daß sie die Beschaffenheit der sie umgebenden Dinge an sich wirklich empfänden; jetzt würde man die Achseln über den zucken, welcher mehr, als nur die Beschaffenheit, die, seiner organischen Einrichtung gemäß, die Dinge für ihn haben, empfinden wollte. Noch ein treffenderes Beispiel! Alle Menschen glaubten einst, und glaubtens's lange, daß die Sonne um die Erde sich bewege. Hier kann man im strengsten Verstande „alle" sagen; alle und jede glaubten dies wirklich. Der so ganz und gar allgemeine Glaube betraf sogar etwas Sinnliches, etwas, das in die Augen fiel. Alle Menschen fühlten nicht, daß die Erde sich bewege, auf der sie fest standen; alle Menschen sahen aber mit ihren eigenen Augen, daß die Sonne ihnen erst linker Hand, und dann rechter Hand, bald über ihnen, bald gar nicht da sey; sie konnten also nicht anders glauben, als daß, da sich eines von beiden schlechterdings bewegen müße, die Sonne sich um die Erde bewege. Im gemeinen Sprachgebrauche drückt man sich durchgehends noch so aus, als wäre dies der Fall, und alle Welt spricht

noch vom Aufgange und Untergange der Sonne; unstreitig wird dies auch so bleiben und der spätesten Nachwelt noch den Glauben verkündigen, welchem die graue Vorwelt zugethan war. Hier habe ich dann also einen Fall aller Fälle, daß es nicht folge — was alle Menschen glauben, oder glaubten, ist wahr. Wie lachte man, als vor einigen Jahren ein Schwärmer auftrat, der außer der Meinung, daß die Sonne wirklich nicht größer sey, als sie uns laße, auch von neuem behauptete, die Sonne bewege sich um die Erde! Es bleibt aber dabei — Josua sprach: Sonne, stehe still! jetzt müßte er sprechen — Erde, stehe still!

Also — die Allgemeinheit des Glaubens an Gott eignet sich auf keinen Fall zum Beweise für das Daseyn Gottes selbst. Das aber ist wahr, daß man, wenn man sieht, daß die Menschheit im Ganzen auf Gott kam, und immer wieder auf ihn kam, auf die Vermuthung sich hingetrieben fühle, daß der Gedanke an Gott auf irgend eine Art der Menschheit sehr nahe liegen müße; und — dies führt mich nun weiter.

Siebente Betrachtung.

Wie steht es um das, was man *notitia Dei insita, s. ingenita,* nennt?

Diese Vermuthung war es unstreitig auch, welche die Meinung erzeugte, daß der Gottesglaube, oder der Gedanke an Gott, oder irgend etwas von Notiz Gottes, den Menschen von der Natur eigen und angeboren sey.

Freilich — wenn dies wäre, näher könnte der Gedanke an Gott den Menschen nicht liegen, als so. Sollte aber der Knote der Herrschaft des Gottesglaubens auf dem Erdboden hierdurch nicht vielmehr aufgehauen, als aufgelöset, werden? Ich bescheide mich gern, daß die Sache so zu verstehen sey, daß sich eine solche angeborne Gottesnotiz nicht eher an den Menschen zeigen könne, bis sie das dazu gehörige Alter erreicht haben, aber — die Grönländer! die Grönländer! — die Abiponer! die Abiponer — — warum kamen denn diese nicht

auf Gott? warum gestanden die Aeltesten und Klügsten unter ihnen, daß sie nie so weit hinaus gedacht hätten? Dies kann dann freilich nicht anders, als mich mißtrauisch auf die Sache machen.

Wäre die Rede nicht von einer angebornen Notiz Gottes, durch die es sogleich ausgemacht seyn soll, wie die Menschheit zur Notiz Gottes komme, sondern wäre die Rede blos davon, wie die Menschheit zur Notiz Gottes komme und kommen müße: so wüßte ich gleich, was ich zu antworten hätte. Ich würde sagen — sie kommt zur Notiz, daß ein Gott sey, eben so, wie sie zur Notiz alles Andern kommt, was sie nicht sieht, hört, fühlt u. s. w. Ich würde sagen — der Karakter der Menschheit ist Vernunftanlage — hebet eure Hände freudig auf, schlaget sie unter Entzückungen zusammen, so oft ihr dies Wort aussprechet! — Vernunftanlage, sehet da die Anlage zur gesamten Notiz des Uebersinnlichen! — Vernunftanlage, sehet auch da die Anlage zur Gottesnotiz! — und wenn ihr hierbei die notitia Dei ingenita beruhen laßet, so verstehe ich euch wenigstens doch.

Und — was könnte ich nicht gleich zur Unterstützung dieser meiner Meinung aus der Geschichte der Religion auf dem Erdboden selbst sagen? Ich könnte sagen wenn es nicht so um die Gottesnotiz

und ihre Entstehung stände, woher käme denn die äußerst große Verschiedenheit unter den Vorstellungen von Gott? Gäbe es eine angeborne Notiz Gottes im eigentlichen Verstande, so müßte es nicht nur kein Volk geben, das ohne Gottesnotiz wäre, sondern die Gottesnotiz müßte auch unter allen Völkern dieselbe seyn. Nun aber — von der erhabensten Vorstellung an — Gott ist ein Geist, Spiritus spiritualissimus — bis zu der kothigsten — Gott ist ein Stück Holz, dem wir eine Nase gedrechselt haben — welch eine unübersehbare Reihe von Vorstellungen über Gott! Diese Verschiedenheit aber, woher anders kann sie kommen, als von dem höheren, oder geringeren Grade von Kultur der Vernunft, bei welchem man sich seine Vorstellung von Gott bildet? Lehrt denn nicht auch die Geschichte aller Völker wirklich, daß die Reinigung der Vorstellung von Gott mit der Kultur der Vernunft immer gleichen Schritt unter ihnen hielt? Wollte man, da man dies schlechterdings zugestehen muß, sich damit helfen, daß man sagte, die Vorstellungsart Gottes beruhe zwar auf den verschiedenen Graden der Vernunftkultur, der Gedanke an ein Göttliches überhaupt aber sey den Menschen angeboren: so gibt man sich ja selbst gefangen. Wenn die richtigere Vorstellung von Gott einen hohen Grad von Vernunftkultur erfordert, so

erfordert auch der bloße allerdunkelste Gedanke an ein Göttliches überhaupt wenigstens schon einen gewissen Grad von Vernunftkultur. Daher eben, weil dieser noch ganzen Völkern fehlt, unter solchen Völkern auch aller Mangel an Notiz Gottes, der sonst völlig unerklärbar bliebe. Ueberlegt man denn auch nicht, daß, wenn es einmal eine angeborne Gotteskunde gäbe, diese nicht nur überall dieselbe, sondern auch — die rechte seyn müße? War eine angeborne einmal möglich, so mußte auch eine angeborne rechte möglich seyn. Warum empfingen wir also diese nicht? Darum dann doch wohl nur daß — Gott ein ewiger Zankapfel der Menschheit bleiben sollte! Hilf Himmel, welch ein unübersehbares Heil wäre doch der Menschheit dadurch gestiftet worden, wenn der menschlichen Natur gleich die rechte Gotteskunde mitgegeben worden wäre! Versteht man nun vollends, wie ich voraussetzen darf, unter der angebornen eine angeschaffene — in welches Licht wird der Schöpfer gestellt, wenn er, da er einmal so Viel that, und seine Notiz der menschlichen Natur einwebte, nicht lieber noch ein wenig mehr that, und ihr gleich die rechte einwebte!

Ich setze hier noch Folgendes hinzu — — Kam auch unter hunderttausend Menschen, welche auf

Gott kamen, allemal nur Einer blos aus sich und durch sich auf Gott? Ward nicht blos die Fähigkeit der Uebrigen, Gott aufzunehmen, oder ihre Vernunftanlage, von ihren Erziehern benutzt? Leiteten diese sie nicht erst auf Gott, und predigten ihnen den Namen des Herrn? Die Allgemeinheit eines bestimmten Begriffs von Gott in ganzen Familien nicht nur, sondern auch unter ganzen Nationen, legt dies ja auch schon hell und klar an den Tag. Alle Menschen haben also wohl die Fähigkeit, Gott aufzunehmen; aber — welchen Gott nehmen sie auf? Den, der ihnen gereicht wird. Von wem gereicht? Von ihren Erziehern! Es ist also gar nicht einzusehen, wie man noch von angeborner Gottesnotiz auch nur reden könne, da man ihr, wenn sie auch da wäre, nicht einmal Zeit läßt, sich zu zeigen, und also gar nicht beweisen kann, daß sie wirklich da sey. Woher aber, da doch einmal Gotteskunde da ist, die erste gekommen sey — auf diese Frage werde ich hernach antworten.

Dessen ungeachtet wird in unsern Tagen die angeborne und eingepflanzte Gotteskunde wieder sehr urgirt; ich muß also noch ausführlicher mich darauf einlaßen. Es gibt zweierlei Vorstellungsarten von selbiger. Die Eine ist — daß Gott wirklich der Menschenseele eingedrückt sey, d. h. daß jeder Mensch

ohne fremden Unterricht sich selbst sagen müße, daß ein Gott sey, daß nur ein Gott sey, und — ich weiß selbst nicht, was weiter. Es wird mir ewig unbegreiflich bleiben, wie Gerhard und Konsorten so etwas behaupten konnten; denn wenn sie auch von Grönländern und Abiponern nichts gewußt; so wußten sie doch von Griechen und Römern. Wenn also der Mensch sich selbst sagen müßte, daß nur ein Gott sey, woher denn die Vielgötterei? Ich will jedoch nur dabei stehen bleiben, daß es der Menschenseele überhaupt eingedrückt sey, daß ein Gott sey. Hier kann ich ein Wort mehr mit sprechen, als viel tausend Andere.

Ich mache gewiß eine große Ausnahme von der gewöhnlichen Erziehungsart, und gehöre zu den Wenigen, bei welchen die sogenannte notitia Dei ingenita, ganz sich selbst überlaßen ward. Mein Vater war neugierig, zu erfahren, was für Anlage zur Gottesnotiz eigentlich im Menschen liege, ob es irgend mehr sey, als die Anlage zu allen andern Notizen, die Vernunftanlage; darum erzog er mich so, wie er mich erzog. Er war in einer ächt protestantischen Schule erzogen worden, und hatte unter der Firma von Hurrer, Gerhard, Melanchthon u. s. w gehört, daß es eine vom Mutterleibe an jedem Menschen eingesäete, eingepflanzte, eingedrückte

und eingegrabene Gottesnotiz gebe, oder, daß jedem Menschen angeboren sey, zu glauben, daß Gott sey, daß er einzig, gut, groß, zu verehren sey u. s. w. Nach den Anstalten, welche er für mich traf, mußte es herauskommen, ob dies alles Wahrheit, oder blos frommes Geschwätz sey. Bei mir aber hat sich von dem Allen nicht das Geringste gezeigt. Alles, was geschehen ist, hat meine Vernunft gethan, nachdem sie von außenher durch meine Erfahrungen und durch allerlei Kenntnisse, die mir mein Vater mittheilte, erst zu einem beträchtlichen Grade ausgebildet worden war. Das Verlangen nach Grund ist es offenbar gewesen, das mir in dieser Hinsicht den ersten elektrischen Schlag gegeben hat; denn ich weiß noch sehr genau, daß ich von allem dem, was kein Mensch bewirkte, und das doch geschah, die Sonne für die Ursache hielt. Sobald ich etwas nicht meinem Vater, oder andern Menschen, zuschreiben konnte, schrieb ich's ohne Weiteres der Sonne zu. Dies kann von nichts Anderem hergekommen seyn, als daß ich bei Allem, was geschah, irgend etwas haben zu müßen glaubte, dem ich's zuschriebe. Hume würde freilich über mich lachen, wenn er dies hörte; man hat ihn ja aber auch, wie mich dünkt, schon gründlich genug zurückgewiesen, und das Verlangen nach Ursache und Grund als ein eingeprägtes Bedürfniß unserer Denkkraft, und als ein nothwendiges Vernunft-

gesetz, dargestellt, ob ich gleich nicht in Abrede seyn will, daß bei mir die tausendmaltausend Erfahrungen, welche ich, wenn etwas geschah, von einer Ursache davon machte, allerdings sehr mit im Spiele gewesen seyn mögen. Genug — die Sonne ward mir daher unaussprechlich mehr, als alle Menschen zusammen; weil ich unendlich mehr von Menschen nicht bewirkt werden, als bewirkt werden, sah. In der That war mir also die Sonne Gott, ohne daß ich das Wort „Gott" wußte. Alles auch, was bei Nacht geschah, und wovon ich die Ursache nicht kannte, schrieb ich ihr zu, und glaubte, daß es noch eine Nachfolge davon sey, daß sie am Tage geschienen habe. Es ist mir unmöglich, zu glauben, daß es im ganzen Sonnendienste eine Sonnenjungfrau gegeben habe, die die Sonne höher und reiner verehrt habe, als ich. Mein Vater merkte dies und — freuete sich. Aus dem Burschen, dachte er, kann etwas werden. Es ließ mich lange so mir selbst über, bis er endlich mich einmal belauschte, als ich auf meinen Knieen im Garten lag und meine Hände gegen die aufgehende Sonne hoch erhoben hielt. Nun, dachte er, sey es Zeit, meinem braven Unwesen ein Ende zu machen. So hat er mir wenigstens selbst nachher, und oft noch lange nachher, gesagt, und er kann mich nicht damit belogen haben, weil ich schon alt genug war

um selbst zu wissen, was ich that, und es nicht zu vergessen. Was that er nun? Er benutzte eine sehr heitere Nacht zur Neumondszeit, ließ mich den majestätischen Sternhimmel sehen, und sagte vor der Hand weiter nichts, als — daß alle die unzähligen Sterne, welche ich da sähe, einige wenige ausgenommen, eben solche Sonnen, und vielleicht noch größere Sonnen wären, als — meine Sonne. Da war's, als sollte mich der Schlag rühren — ich weiß es noch, wie heute. Um alle meine Ehrfurcht für die Sonne war's nun gethan; ich wußte nun aber auch mit der Ehrfurcht, welche ich ihr seither gezollt hatte, nicht, wohin. Das natürlichste wäre wohl gewesen, daß ich sie unter alle die Sonnen vertheilt hätte; dies schlug aber nicht in mein Fach — ich hatte meine ganze Ehrfurcht schon so lange nur einer Sonne gezollt. Diese war mir nun äußerst herabgesetzt worden; so verlor ich meine immer gehabte Heiterkeit. Mein Vater that, als merkte er dies nicht, sondern brachte mir nun wirkliche astronomische Kenntniße bei. Ich horchte auf ihn, wie ich nur auf Gott selbst hätte horchen können; ich horchte auch wirklich auf diesen, ohne es deutlich zu wissen. Die erstaunenerregende Verbindung des unermeßlichen Universums zu einem Eins machte die tiefsten Eindrücke auf mich, und bereitete eine Frage vor, die ich, als ich von der

zahllosen Menge Sonnen hörte, darum noch nicht thun konnte, weil ich von ihrer allerseitigen Verbindung zu einem einzigen All noch nicht wußte. Was geschah also endlich? In einer äußerst hellen Vollmondsnacht, als mich mein Vater wieder in den Garten führte und mir die ganze Himmelslektion, welche ich schon inne hatte, abermals abfragte und noch mehr dazu beifügte, preßte sich die Frage aus meinem Innersten an ihn — „ Vater, lieber Vater, die Sonne hast du mir heruntergesetzt — sie war's, an die ich mich hielt, und von der ich glaubte, daß sie mich, wie Alles, belebe, erfreue, segne — alle die Millionen und Myriaden Sonnen da oben stehen nun in der unaussprechlichsten Verbindung, so muß ja wohl eine von ihnen es seyn, die — sag mir, o sag mir, welche unter allen den Sonnen ist's, die — die — die — oder — — "? Da fiel mein Vater ein, und lehrte mich die Sonne aller Sonnen, die Ursonne, den unsichtbaren Ewigen und Einzigen, als den Grund der Verbindung aller jener Sonnen, der in keiner von den verbundenen Sonnen selbst liegen könne, und — kaum hatte er geredet, so sank ich ihm um den Hals, und er mit mir auf die Kniee — — und von dem Augenblick an war ich so froh wieder, wie vorher, und noch froher, als je, und schien mir so klug, wie ich noch nie gewesen war,

und glaubte auch nicht, daß ich klüger werden könnte.

Dies ist mein Weg, auf welchem ich zu Gott gekommen bin. Ich danke meinem Vater im Grabe noch dafür, daß er mich auf diesem Wege zu Gott leitete. „Mit mir haben sie's dummer angefangen" pflegte er oft noch nachher mir zu sagen. Kann ich denn aber nun wohl zugeben, daß bei diesem Allen etwas Angebornes, Eingedrücktes und Eingegrabenes von Notiz Gottes in mir gewesen sey? Alles, Alles hat meine Vernunft gethan, der mein Vater zuletzt die Hand bot. Die ganze Anlage zur Gotteskunde ist also gewiß keine andere, als die, welche der Mensch zur Kunde alles Uebersinnlichen hat — die Anlage zur Vernunft, welche er freilich als Mensch mitbringt. Ich glaube auch, daß ich, wenn mein Vater noch angestanden hätte, vielleicht Tages drauf die Sonne aller Sonnen, Gott, selbst gefunden haben würde — mit dem Oder war ich schon nahe daran; die unnennbare Weisheit, deren Stempel die Verbindung des Universums trägt, gab es mir ein — hätte ich Gott aber wohl gefunden, wenn meine Vernunft nicht durch so viel nützliche Kenntnisse, besonders durch die astronomischen, welche mir mein Vater mittheilte,

dazu ausgebildet worden wäre? Und — eben so hat sich's dann auch gewiß mit denjenigen Menschen, welche unter allen zuerst auf Gott kamen, verhalten; als sie so glücklich gewesen waren, so viel andere Notizen zu acquiriren, daß die Gottesnotiz bei ihnen Platz finden konnte, da acquirirten sie auch diese. Nun konnte es freilich geschehen, daß unter verschiedenen Himmelsstrichen, oder auch nur unter verschiedenen Nationen, Einzelne zu gleicher Zeit zuerst auf Gott kamen, ohne daß Einer von dem Andern etwas wußte; so, wie es gewiß ist, daß Einzelne unter verschiedenen Himmelsstrichen und Nationen, zu verschiedenen Zeiten zuerst auf Gott kamen, ohne daß der Spätere wußte, daß es schon irgendwo einen frühern gegeben habe — der Gedanke an Gott entsprang allenthalben, wo er zuerst gedacht ward, aus der Vernunft. Wie lange es damit ihm für jeden Theil der Menschheit, der abgesondert lebte, geworden seyn möge, ist nichts anders zu bestimmen, als daß es so lange gewährt haben müße, bis wenigstens Einer unter selbigem den Grad von Vernunftkultur erreichte, welcher dazu gehört. Der Fund, welchen der Mensch an Gott thut, ist der wichtigste, den er thun kann, kein Wunder also, wenn ihn Jeder, der ihn un-

ter seinem Volke zuerst that, entweder selbst für eine Offenbarung ansah, oder doch seiner Nation dafür ausgeben zu können glaubte. Daher, daher so viel Offenbarungen, Bibeln und heilige Bücher auf dem Erdboden!

Es ist also gar nicht thöricht, zu sagen, daß durch Demonstration erst der Glaube an die Gottheit in den Menschen hineingebracht werde; es ist vielmehr nichts gewisser, als dieses. Der Mensch, wenn er ohne Andere auf Gott kommt, demonstrirt sich ihn selbst, ohne sich bewußt zu seyn, daß er demonstrire — sobald ihm schon viel Anderes demonstrirt worden ist. Ja, es kann auch wirklich ein Philosoph Gott geradezu Andern erst andemonstriren, weil Menschen vermöge ihrer Vernunft die Fähigkeit haben, Gott anzunehmen; und es ist ein seltsamer Ausruf — „arme Philosophie! wenn es nicht schon im Menschen ist, Gott zu glauben, woher nehmen denn deine Repräsentanten, die doch auch nur Menschen sind, das selbst, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen?“ Der Philosoph, welcher Gott demonstrirt, braucht gar kein Wesen von höherer Natur zu seyn, als die, denen er ihn demonstrirt. Er hat seine Vernunft nur mehr geübt, und so kann er nun auch Ungeübte anleiten. Freilich muß der Philo-

soph seinem Gottesglauben etwas Analoges in Andern voraussetzen, weil er sonst nicht Eingang bei ihnen finden und ihnen verständlich werden könnte; aber das Analoge liegt in der Fähigkeit, Gott aufzunehmen in der allgemeinen Menschenvernunft. Wäre mehr Analoges und etwas im eigentlichen Verstande Analoges ursprünglich im Menschen, so begreife ich eben so wenig, warum noch ganze Völker ohne Gott sind, als ich, wenn der Glaube an Gott Andern nicht andemonstrirt werden können soll, begreifen mag, wie diese Völker noch jemals an Gott kommen sollen. Entweder ein fremder Apostel der Religion geräth unter ein solches Volk, und so demonstrirt er ihm auf irgend eine Art, es sey nun auf welche es wolle, Gott erst an, indem er selbigem Gott predigt; oder die Vernunft eines Einzelnen unter diesem Volke selbst ersteigt den Grad von Ausbildung, daß sie ihm Gott demonstrirt, und so sagt er seiner Nazion das, was ihm seine gebildetere Vernunft sagte, oder demonstrirt ihn auch ihr an. Wenn aber in einem Lande, wo schon Religion ist, der Philosoph Gott demonstrirt, so will er ja Gott den Menschen nicht erst andemonstriren, oder ihnen Erkenntniß Gottes überall erst beibringen, sondern er will nur das, was sie seither bloß oben-

ihn, oder undeutlich erkannten, dadurch, daß er die Glieder des Zusammenhangs entwickelt, und Schritt vor Schritt geht, zur deutlichen Erkenntniß bringen. Da ist dann freilich das undeutlich Erkannte das größeste Analoge, das er bei den Menschen antrifft; ist dies aber diesen ursprünglich eigen, oder ward's ihnen nicht erst durch Erziehung und Schulunterricht gegeben?

Die erstere Art von angebohrner Gottesnotiz, oder die, welche Gerhard und Konsorten behaupteten, und die Gott selbst geradezu betrift, ist also offenbar eine acquirirte, sobald man nicht jede andere Notiz, zu welcher der Mensch durch sein Vernunftvermögen gelangt, mit gleichem Rechte auch eine angebohrne nennen darf. Dann wäre ja aber Alles, was wir von Erkenntniß haben, uns angebohren; wer würde aber wohl diesen Sprachgebrauch gelten lassen? Nein, es ist uns auch nicht eine einzige Notiz angebohren, wohl aber das Vermögen, Notizen bis ins Unendliche uns zu erwerben und aufzunehmen, und die erworbenen und aufgenommenen zu berichtigen, zu erweitern und zu vervollkommen. Durch äußere Erfahrung bringt uns unser Verstand zur Notiz des Sinnlichen; durch Schlußfolgen aus den Erfahrungen führt uns unsere Vernunft zur Notiz des Uebersinnlichen; so we-

nig die Menschheit ohne Verstand jene erhalten könnte, so wenig kann sie auch diese ohne Vernunft erhalten. — —

Man redet aber auch noch von einer andern Art von notitia Dei ingenita, und diese ist es, auf die jetzt vorzüglich so viel gebauet wird. Communes notiones nobis innatae practicae, s. discrimen honestorum et turpium attinentes — ein angebornes sittliches Gefühl; und da dies nichts Anders sey, als das Gefühl von Gott selbst, so sey die Gottesnotiz den Menschen angebohren.

Ob nun sittliches Gefühl und Gottesgefühl Einerlei sey, davon soll hier die Rede noch nicht seyn, die Frage ist jetzt nur, ob das sittliche Gefühl, das man mit dem Gottesgefühl für Einerlei hält, den Menschen wirklich angebohren sey, so, daß also, wenn beide Einerlei wären, eine notitia Dei ingenita dadurch bestätigt würde.

Wie will man darthun können, daß dem Menschen auch nur das geringste sittliche Gefühl angebohren sey? Ich halte es für platterdings unmöglich, und erstaune darüber, daß die Behaupter davon sich dies nicht selbst sagen. Daraus doch wohl nicht, daß man es an allen Men-

schen bemerke? Gesetzt, dies wäre — können nicht alle Menschen in der Regel auch sprechen? Wird ihnen aber die Sprache angebohren, oder nur das Vermögen sprechen zu lernen? Wie müßte man Menschen erziehen, wenn man auch nur dahinter kommen wollte, ob ihnen auch nur ein bloses discrimen honestorum et turpium angebohren sey? Und — ist man im Stande, auch nur Einen so zu erziehen? Völlig thierisch müßte man so einen Menschen, an dem man einen einzelnen Versuch machen wollte, erziehen; sollte man so etwas nicht aber gleich darum für überflüßig halten, weil man doch häufig genug vor Augen hat, was aus einer halbthierischen Erziehung werde? Doch — so müßte man dann einen solchen Menschen einsperren, und ihn keinen andern Menschen auch nur sehen lassen. Es wäre nicht genug, daß Keiner mit ihm redete — auch sehen müßte er Keinen; denn sobald er Menschen sähe, sähe er sie auch handeln, und würde ihre Handlungsweise annehmen, die man hernach fälschlich für ihm angebohren erklärte. So einsperren aber könnte man ihn doch nicht eher, als bis er sich körperlich selbst behelfen könnte; er käme sonst um, und so scheiterte der ganze Versuch. Wie lange aber muß der Mensch, ehe er dies kann, von Andern

verpflegt werden! Beobachtet er denn nun während der Verpflegungszeit, wenigstens späterhin, nicht seine Verpfleger, und nimmt das, was er von Sitte an ihnen sieht, von ihnen an? Es ist also gar nicht möglich, dahinter zu kommen, ob das geringste sittliche Gefühl angebohren und Mitgabe der menschlichen Natur sey. Doch — es soll ja ein solcher Versuch einmal von ungefähr gemacht worden seyn; wie fiel er für die Hypothese des angebohrnen sittlichen Gefühls aus? Wenn die Erzählung von dem Knaben, der von Bären erzogen ward, wahr ist, so liegt die ganze Hypothese schon längst überm Haufen.

Diese Art von Versuch konnte mein Vater also an mir nicht machen, und ich segne mein Geschick dafür, daß er ihn, wenn er ihn auch hätte machen können, nicht gemacht hatte; was für ein dummes und reißendes Geschöpf, was für ein Bär dürfte ich vielleicht jetzt seyn! Da der Versuch nun an mir nicht gemacht worden ist, so bin ich auch nicht im Stande, einzusehen, daß mir das geringste sittliche Gefühl angebohren sey. Das weiß ich aber, daß mein Vater ein sehr sittlicher Mann war, und daß ich mit Keinem Umgang hatte, als mit ihm; auch

erinnere ich mich noch an manche Unart, die er mir abgewöhnte. An nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften ließ er mir es auch nicht fehlen, und diese versittlichen ja alle, theils unmittelbar, theils mittelbar, den Menschen. Ich muß also vielmehr glauben, daß mein ganzes sittliches Gefühl acquirirt sey. Die Fähigkeit dazu mußte freilich in mir liegen, es aufzunehmen.

Wie es nun mir gegangen ist, so ist's allen Menschen gegangen, und so geht's noch allen Menschen. Jeder Mensch wird erzogen, weil er erzogen werden muß, und kein Raupenei ist, das die Sonne ausbrütet. Jeder Mensch wird lange erzogen, weil er lange erzogen werden muß, und weil es mit ihm ein ganz anderes Ding ist, als mit dem Küchlein, oder auch mit dem Kalbe. Während seiner Erziehung nun sieht er seine Erzieher handeln und hört sie Urtheile fällen. Er sieht und hört oft schon weit früher auf sie, als sie meinen; — o daß die Erzieher alle hieran oft dächten! — wenigstens im zweiten Jahre gewiß schon, und dann mit jedem Monat schärfer. Wie er nun ihre Sprache, ihre Gebräuche und Gewohnheiten im Aeußerlichen annimmt, so nimmt er auch ihre Handlungsweise und ihre Urtheile über fremde Handlungen an. Das müßten ja aber doch wohl wahre Abschaume

von Erziehern seyn, die nicht über äußerst schändliche Handlungen und Gesinnungen Abscheu äußerten. Der Zögling sieht und hört dies, und lernt auch Abscheu dagegen. Nicht einmal also von dem niedrigsten sittlichen Gefühle, von Abscheu gegen Mord und Raub, läßet es sich beweisen, daß es dem Menschen angebohren sey, wie viel weniger vom übrigen! Man möchte den Versuch ja nicht machen, ein Kind bei Räubern und Mördern in Pension zu geben; ich stehe dafür, es sollte stehlen und morden, und so mit kaltem Blute stehlen und morden lernen, daß man darauf schwören würde, Stehlen und Morden müße ihm angebohren seyn. Ewig und immer muß man also, so oft von irgend etwas Sittlichem, das an allen Menschen im Ganzen erblickt wird, behauptet würde, daß es dem Menschen angebohren sey, erwiedern — wie wollet ihr beweisen, daß er es nicht vielmehr durch Unterricht erst acquirirt habe? Der moralische Unterricht ist ja tausendfältig, oft ganz unwillkührlich und unbemerkt; durch ein bloses Achselzucken, durch ein bloses Kopfschütteln oder Kopfnicken bei gewissen Gelegenheiten, wird er gegeben.

Aber — sagt man nun, haben nicht Bösewichter, die im Rauben und Morden grau geworden waren, im Gefängniß hernach noch selbst

gestanden, daß ihnen vor Ausübung ihrer Greuelthaten immer so gewesen sey, als wenn sie etwas davon zurückzöge, daß sie vor- und nachher eine Bangigkeit empfunden, über die sie sich selbst geärgert —? Wenn nun auch die längste Gewohnheit im Handeln gegen alles menschliche Gefühl dieses Gefühl nicht ganz zerstören kann, was muß es anders seyn, als Natur selbst, die einzig nnd allein über alle Gewohnheit geht? — Ich will nicht einmal hierauf erwiedern, ob nicht die ganze Bangigkeit solcher Unholde bloß eine Folge der Furcht vor der schrecklichen Strafe gewesen sey, die auf ihre Verbrechen gesetzt ist; sind denn die jugendlichen Eindrücke, welche anf uns gemacht werden, nicht die stärksten? sind sie nicht unauslöschlich? kehren sie nicht, und wenn man noch so oft ihnen entgegen gehandelt hat, immer wieder zurück? So meldete sich auch bei diesen Bösewichtern der in der Jugend empfangene moralische Unterricht wieder an, und dann vorzüglich wieder an, wenn sie ihm fürchterlich entgegen handelten; und so bedarf es keiner weiteren Erklärung ihrer Bangigkeit. Hatten sie denn aber auch nicht Vernunft? Mußte es diese ihnen nicht sagen, daß sie abscheulich handelten? Kann auch im Herzen des abgehärtesten Bösewichts neben dem Bewußtseyn, daß er abscheulich handle, Ruhe bestehen? Dieselbe

Vernunft, welche uns etwas für Verbrechen erklärt, ist es auch, die uns verdammt, wenn wir es dessen ungeachtet begehen.

Nun — spricht man ferner, so nimm auch nur ein dreijähriges Kind, und erzähle ihm, oder lies ihm vor die Geschichte einer edlen Menschenthat, z. E. wie Jemand eine ganz unglückliche Familie glücklich gemacht, oder eine wirkliche Lebensrettung vollbracht habe; so wirst du dich an dem natürlichen, herzlichen Beifalle ergötzen, welchen dies Kind deiner Erzählung, oder Vorlesung giebt. Lies ihm dagegen vor, oder erzähle ihm eine ausgeübte schändliche Grausamkeit, so wirst du dich freuen, wie es deine Erzählung, oder Vorlesung verabscheuet. Hier, hier hast du doch wohl das dem Menschen eingepflanzte sittliche Gefühl? ... Ich mag nicht erwiedern — ändere einmal den Ton ab, in welchem du erzählst, oder vorliesest, ändere einmal deine Geberden dabei ab, nimm entgegengesetzten Ton, entgegengesetzte Geberden, an — thu einmal, als wenn du die rühmliche Handlung unrühmlich, die schändliche Hondlung rühmlich, fändest, und dann sieh, wie sich das Kind dabei habe — — sondern es ist genug zur

Antwort, daß ein Kind von drei Jahren schon zu viel Unterricht von außen über rühmliche und schändliche Handlungen empfangen habe, als daß man auch die richtigsten Eindrücke, welche Leser und Erzähler davon auf selbiges machen, für Aeußerungen eines dem Menschen angestammten, und nicht für Aeußerungen eines unter Menschen bereits erst erworbenen, sittlichen Gefühls halten könne.

So nimm — spricht man endlich, ein Kind, welches noch kein Jahr alt ist, auf deinen Arm, und verziehe keine Mine; es sieht dich an und verzieht auch keine Mine. Werde dann vergnügt und lache — das Kind wird mitvergnügt und lacht mit. Höre auf zu lachen, werde traurig und weine — das Kind wird mittraurig und weint mit. Da hast du eine Theilnehmung aus der ersten Hand der Natur, die angeborne Grundlage alles sittlichen Gefühls. Ja, aber unter lachenden Schadenfrohen lacht so ein Kind auch mit, und unter weinenden Neidern weint es auch mit. Sind etwa Schadenfreude und Neid dem Menschen eben so angeboren, wie Mitfreude und Mitleid? Ist es etwas Sittliches an sich, mit zu lachen und mit zu weinen? Nein, was ich an einem solchen Kinde sehe, ist nichts, als Körpersympathie, physische Nachahmung; sollte dies das sittliche Gefühl seyn, so bestände das sittliche Gefühl in einem bloßen Affenwesen.

Ich mag also die Sache betrachten, wie ich will, so besteht das ganze sogenannte angeborne und dem Menschen ursprünglich eigene moralische Gefühl in nichts Anderem, als ebenfalls in der bloßen Fähigkeit, ein sittliches Gefühl aufzunehmen. Die viel gerühmte moralische Stimmung von Natur ist weiter nichts, als das Vermögen, moralisch werden zu können. Hält man sie für mehr, so sey Gott mit der Menschheit, wenn aus ihr die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung hervorgehen soll. Umgekehrt alsdann — so lehrt es die Erfahrung und die Natur der Sache. Die Ueberzeugung von meiner moralischen Bestimmung, oder die Einsicht davon, daß ich zur moralischen Welt gehöre, und also moralisch gut zu werden suchen müße, bewirkt es erst, daß ich mich moralisch gut stimme. Alle Sittlichkeit, die nicht blos Nachahmung Anderer von Kindesgebeinen an und Gewohnheit ist, ist schlechterdings von der Vernunft abhängig. Wird diese nicht ausgebildet — o wehe dem Herzen! Wird sie aber ausgebildet, so erhält der Mensch, ohne auf Beispiele zu achten, blos aus sich, ein hohes sittliches Gefühl. Worauf gründet sich denn aber auch dies sein eigenthümliches Vermögen, nicht nur moralisch, sondern auch moralisch gut, zu werden, ebenfalls anders, als auf dem allgemeinen Vernunftvermögen.

Tugend, sprach ein unlängst verstorbener Philosoph, der die Mittelstraße liebte, ist der natürliche Zustand eines genugsam entwickelten menschlichen Geistes — etwas Vollkommneres konnte über das sittliche Gefühl kaum gesagt werden. Gesetzt nämlich auch, daß dieses mir angebohren wäre, so könnte es mir doch höchstens nur überhaupt gebieten, in jeder Lage des Lebens honest, oder sittlich gut, zu handeln; könnte mir denn auch zugleich angebohren seyn, wie ich in jeder eintretenden Lage handeln muß, wenn ich in ihr honest, oder sittlich gut, handeln will? Hierüber muß ich mich ja schlechterdings erst bei meiner Vernunft erkundigen, denn diese ist's, welche, weil sie über meine Verhältnisse mit den Dingen, urtheilt, auch nur über die Schicklichkeit meiner Handlungen urtheilen kann. Ich will mir die Sache noch auf eine andere Weise vorstellen —— Man sagt, daß Etwas eine Art sey, das allgemeine Beste zu befördern, mache den Beweis aus, daß es Pflicht sey; wenn ich nun auch annähme, es sey mir angebohren, daß ich das allgemeine Beste befördern solle, muß ich denn nicht in einzelnen Fällen erst darüber urtheilen, durch welche Handlungsweise ich das allgemeine Beste befördere, und wie zu thun mir alsdann Pflicht sey? Ich will

einmal annehmen, daß ich jetzt in eine Lage gerie the, in der ich noch nie war, und zwar in eine äußerst bedenkliche Lage; was würde ich da thun, um auch in ihr brav zu handeln? würde ich nicht meine Vernunft zu Rathe ziehen? wer soll mich denn sonst darüber belehren, als sie? „Dies ist das Maximum," sagt man vielleicht; ich antworte aber, woher das Maximum kommt, daher kommt auch das Minimum. Wie die Vernunft mir allein sagt, wie ich in dem wichtigsten Falle handeln müße, um brav zu handeln, so ist sie's auch allein nur, die mir überhaupt sagt, daß ich brav handeln müße. Es ist dies dasselbe, als wenn ich vorhin sprach — wenn die richtigere Vorstellung von Gott einen höheren Grad von Vernunftkultur erfordert, so erfordert auch der blose allerdunkelste Gedanke an ein Göttliches überhaupt wenigstens schon einen gewissen Grad von Vernunftkultur. Worauf wird also am Ende Alles, was man moralisches Gefühl nennt, hinauslaufen, als — auf eine Masse von übriggebliebenen Eindrücken, welche eigene und fremde Belehrungen aller Art auf das Herz machten — oder auf Routine in einer für nichtig befundenen Art von Afficirtwerden, von Selbstbestimmung und von Handeln? Wie verschwindet hier auch der letzte Gedanke an ein angebohrnes sittliches Gefühl!

Die gegenwärtige Betrachtung ist mir so wichtig, daß ich sie noch nicht verlassen kann, — Wäre das sittliche Gefühl dem Menschen angebohren und von seiner Natur unzertrennlich: so müßte es doch wenigstens eine von allen den schändlichen Handlungen geben, welche in dem Ansehen und Rufe der Schändlichkeit bei allen Völkern ohne Ausnahme stände. Aber — man nenne eine solche, ja, man nenne eine solche, man nenne irgend eine Handlung, vor der wir Gebildetere zurückschaudern, die nicht unter irgend einem Himmelsstriche, wo nicht für löblich, doch für erlaubt gehalten würde. Was braucht es mehr zu sagen, als daß es Völker gibt, unter denen Elternmord die letzte Kindespflicht ist, und daß es große öffentliche Märkte giebt, wo Menschenfleisch feil ist??? Es giebt kein angebohrnes Schönheitsgefühl; und eben darum giebt es auch kein angebohrnes sittliches Gefühl, welches im Grunde das übersinnliche Schönheitsgefühl ist. Wie die Nationen über das, was schön und häßlich ist, nicht übereinstimmen, so stimmen sie auch über das, was ehrbar und schändlich, oder recht und unrecht ist, nicht überein. Beide Gefühle sind Kinder der Vernunft. Wenn

diese

diese die Begriffe von Schönheit erst festgesetzt hat, dann empfängt der Mensch Schönheitsgefühl; und eben so, wenn sie die Begriffe von Löblichkeit festgesetzt hat, dann empfängt der Mensch erst sittliches Gefühl.

Wollte man hier den Einwurf machen — so könnte also die Vernunft eben so wenig die Quelle des sittlichen Gefühls seyn, als zugegeben würde, daß dieses Gefühl, wie das physische, dem Menschen angebohren sey, weil die Vernunft allgemein, und doch keine Uebereinstimmung der Völker über das, was ehrbar und schändlich, oder recht und unrecht ist, so liegt die Antwort in dem Mehr und Weniger der Vernunftkultur, welches unter den Völkern Statt findet. Es gehört ein beträchtlicher Grad von Ausbildung, den die Vernunft erreichen muß, dazu, wenn das wahre sittliche Gefühl, wie das wahre Schönheitsgefühl, erscheinen soll. Auch dies bestätigt die Völkerkunde; und in dem Maaße, in welchem eine Nation jenem Grade nahe oder fern steht, in demselben Maaße sind auch diese ihre Gefühle immer richtiger, oder unrichtiger. Hat die Vernunft aber solchen Ausbildungsgrad unter zehen Völkern erreicht, so findet sich's, daß alle diese zehen, so abstimmend sie sonst von einander waren, auch

in dem Gefühle des wahren Schönen und des wahren Löblichen übereinstimmen, oder daß Jedes von ihnen das hübsch und recht nennt, was die übrigen neun hübsch und recht nennen. Man braucht aber in der That auch nicht einmal die Erde zu umsegeln, oder die Reisebeschreibungen zu studieren, um erst auf diese Gedanken zu gerathen; man kann getrost im Lande bleiben, und darf nur die einzelnen Familien daselbst betrachten. Findet sich nicht auch in dem gesittetesten Staate manche Menschenfamilie, die gegen eine andere so grell absticht, wie die Hottentotten gegen unsere schönen Geister und gegen die wahren Christen? Man untersuche die Vernunftkultur in Beiden; so giebt die auffallendste Differenz derselben den Schlüssel dazu.

Warum wird denn auch in unsern Tagen so viel über eine vernünftigere Erziehung und über bessere sittliche Bildung geschrieben? Liegt dabei nicht stillschweigends der Glaube zum Grunde, daß das sittliche Gefühl dem Menschen nicht von Natur gegeben sey, sondern daß es ihm erst gegeben werden müße? Versteht man aber unter der würdigeren Edukation auch wohl blos die mechanische Bildung durch die Einflüsse des Beispiels, oder nicht auch eine vollkommenere Ausbildung des Vernunftvermögens des Zöglings? Und — wollte man dann auch zugeben, daß die Edu

kation freilich erst hinzukommen müße, um das angebohrne sittliche Gefühl zu entwickeln, weiter aber nichts: so wäre dies doch auch nichts weiter gesagt, als — eine vernünftige Erziehung muß den Menschen, der die Fähigkeit hat, moralisch zu werden, erst moralisch machen. Und dies ist's ja, was ich behaupte. Vernunftkultur macht Alles aus; denn die Vernunft lehrt uns nicht nur das, was ehrbar und schändlich, oder recht und unrecht ist, unterscheiden, sondern weiset uns auf das, was ehrbar und recht ist, hin. Gut handeln ist vernunftmäßig handeln; kann man wissen, was vernunftmäßig sey, ohne daß erst gebildete Vernunft da sey?

Ich glaube von Herzen, daß die Lehrer des angebohrnen sittlichen Gefühls es mit der menschlichen Natur gut meinen; ich meine es aber auch gewiß nicht böse mit ihr. Sie soll nicht schlechter gemacht werden, als sie ist — dies ist mein Grundsatz; der Teufel wohnt nicht in ihr. Sie soll aber auch nicht besser gemacht werden, als sie ist; Gott regiert auch nicht gleich anfangs in ihr, sondern sein Regiment hebt erst in ihr an, wenn die Vernunft anhebt. Der ganze Trugschluß vom angebohrnen sittlichen Gefühl steckt darin, daß kein Mensch ei-

gentlich anzugeben weiß, wie er allmählig dazu gekommen sey. Er übte sein Erkenntnißvermögen an der Welt um sich her, ehe er es wußte; er bildete sich Begriffe, und lernte Urtheile fällen, ohne daß er es wußte; er gieng mit Menschen um, und bekam auch dadurch Begriffe und Urtheile, ohne es zu wissen. Ward ihm vom Schicksale wohl gerathen, so gieng er mit guten Menschen um, und bekam dadurch gute Begriffe und richtige Urtheile, ebenfalls ohne es zu wissen. Hernach als er ganz zu sich kam, hatte er diese schon; so dachte er, sie kämen aus ihm selbst. Sie waren ihm schon Gefühl geworden; so glaubte er das Gefühl sey ihm angebohren. Nun fieng er an, die Begriffe und Urtheile, welche das Gefühl gebildet hatten, zu zergliedern, und dachte, sie wären aus seinem Gefühle gekommen, das Gefühl aber hatte sich aus ihnen gebildet, ehe er sich selbst zugehörte.

Und nun noch zuletzt die Frage — bei welchem sittlichen Gefühle ist denn wohl für mich, als Mensch, mehr Ehre? Bei dem angebohrnen, oder bei dem erworbenen? Es kommt mir mit dem sittlichen Gefühle, welches der wahre Adel der Menschheit ist, eben so vor, wie mit dem Adel in der bürgerlichen

Gesellschaft. Jeder ist doch wohl jetzt der Meinung, daß auch der, welcher sich diesen erwirbt, mehr Ehre davon habe, als der, dem er angebohren ward; ja, daß dieser sogar Schande davon habe, wenn er sich nicht so zeigt, als wollte er ihn noch erwerben, und daß er noch geadelt zu werden verdiene.

Mag es auch seyn, daß bei der Art, wie ich das Entstehen des sittlichen Gefühls, es sey nun blos noch Unterscheidung des Guten und Bösen, oder schon Empfehlung der Wahl des unterschiedenen Guten, beschreibe, Andere erst an die Stelle des Menschen, in dem es entstehen soll, treten, und die Fähigkeit, welche er bloß hat, es aufzunehmen, benutzen, so, daß es ließe, als wenn er es sich nicht selbst erwürbe, sondern als wenn es blos zugereicht würde; es zeigt sich aber doch bald, ob der Mensch selbst Lust habe, die Ausbildung dieser seiner Fähigkeit von Andern zu gestatten. Es ist dies dasselbe, als, daß es sich auch bald zeigt, ob er Lust habe, etwas Gründliches zu lernen. Diese Lust kann ihm freilich kein Anderer geben, sondern er muß sie sich selbst geben. Es heißt ja nicht bei ihm — du mußt sittlich gut handeln — sondern — du sollst sittlich gut handeln. Daß er nun daraus, daß er einsieht, daß er sittlich gut handeln solle, schließt,

daß er sittlich gut handeln müße, dies ist seine Menschheit. Jenes Einsehen also ist sein Erwerben; woraus besteht selbiges aber anders, als aus Urtheilen seiner Vernunft? Wer noch so gut in den Augen anderer Menschen handelt, und nicht durch die Einsicht davon, daß er dadurch gut handle, dazu bestimmt wird, oder diese Einsicht gar nicht einmal hat: der handelt im Grunde nicht sittlich gut. Er höre auf, von seinem sittlichen Gefühle zu sprechen; sonst könnte man auch sagen, die Thiere hätten sittliches Gefühl. Man sehe unsere dankbare Hauskatze an — läßet sie nicht oft dankbarer, als Mancher unserer Hausgenossen? Man sehe jenen treuen Haushund an, der neben dem Bette seines kranken Herrn winselt und hungert — bezeigt er sich nicht oft theilnehmender, als die Söhne seines Herrn? Katze und Hund sind hier in der That manchem Menschen nicht nur an Aeußerungen eines sittlichen Gefühls gleich, sondern übertreffen ihn gar auch. Warum schreibt man ihnen denn aber ein solches Gefühl nicht zu? Darum, weil sie nicht wissen, was sie thun. Also — man muß wissen, was man thue; oder mit andern Worten — sittliches Gefühl beruhet auf Begriffen von Sittlichkeit, und, wo diese nicht sind, da ist auch jenes nicht; sonst will ich weisen, daß

Hauskatze und Haushund auch ein angebohrnes sittliches Gefühl haben.

So kann dann also auf keinen Fall von einer angebohrnen Gotteskunde, für mich weiter die Rede seyn, man mag nun darunter notiones communes innatas theoreticas, oder practicas, wirklich angebohrne Ideen von Gott, oder blos ein angebohrnes sittliches Gefühl, welches ein Gottesgefühl sey, verstehen. Alle Anlage im Menschen auf Gott zu kommen, liegt in seiner Anlage zur Vernunft, welche auch die Grundlage zu seiner Sittlichkeit ist. Er komme nun ohne Sittlichkeit, oder durch Sittlichkeit, auf Gott, so kommt er doch in beiden Fällen durch seine Vernunft auf Gott, in dem erstern Falle unmittelbar durch die Vernunft, im letzteren mittelbar durch die Vernunft.

Achte Betrachtung.

Einleitung zu allen folgenden.

Die Alten setzten die acquirirte Notiz Gottes der revelirten entgegen, und begriffen je-

ne und die angebohrne unter dem gemeinschaftlichen Nahmen natürliche Notiz. Es ist aber etwas ganz Anderes zu sagen — der Mensch weiß von Natur von Gott — und der Mensch weiß durch die Natur von Gott. Wenn nun ihrem eigenen Geständnisse nach das Wissen von Gott durch die Natur ein acquirirtes war, so hätten sie dieses nicht der revelirten, sondern der angebohrnen Gottesnotiz entgegensetzen müßen; denn die revelirte ist ebenfalls eine acquirirte. Richtiger wenigstens hätten sie so eingetheilt — Alle Notiz Gottes ist entweder angebohren oder acquirirt, und die acquirirte ist entweder natürlich oder revelirt. Das, wodurch beide erst acquirirt werden, ist die Vernunft; welche auch selbst eine unmittelbare göttliche Offenbarung als eine solche erst anerkennen, und sie alsdann eben so, wie jede mittelbare, erst dollmetschen müßte. Die revelirte Notiz der Alten will ich auf sich beruhen lassen; mir liegt nur daran, zu wissen, wie der Mensch ohne unmittelbare Offenbarung, aber auch ohne Schulmeister, blos durch seine Vernunft auf Gott komme.

Daß jetzt unter einer Million vielleicht oft kaum Einer blos durch seine Vernunft auf Gott

komme, sondern daß Gott durchgängig gleich-sam revelirt, oder mit der Erziehung zu-gleich gegeben werde, kümmert mich nicht; genug, die ersten Gläubigen an Gott müßen auf solche Art auf ihn gekommen seyn, und jeder heutige Gläubige muß es der Mühe werth halten, zu fragen — würde ich auf Gott ge-kommen seyn, und wie würde ich auf ihn gekom-men seyn, wenn ich nicht von ihm gehört, so früh von ihm gehört hätte, daß ich selbst mir nicht anzugeben weiß, wann zum erstenmale? Nur dadurch auch, daß er sich durch Nachden-ken über diese Frage einläßet, lernt er erst ein-sehen, ob sein Gottesglaube gegründet, oder ein bloses Vorurtheil der Erziehung sey; und, was wäre sein Glaube ohne diese Einsicht? Er wäre eben so wenig ein wahrer Glaube, als sein sittliches Gefühl ohne sittliche Einsicht ein wahres sittliches Gefühl seyn würde. Gewiß wird der Vorschlag denen, die es mit gerader Menschenvernunft halten, behagen, Gott nur für eine Maxime zu halten, d. h. im aktiven und passiven Zustande nur immer sich so zu benehmen, als wenn ein Gott wäre, ohne es bewiesen wissen zu wollen, daß ein Gott sey. „Nein, — und dies ist Menschensprache — wenn ich auch Gott aufs Wort Ande-

ver glauben gelernt habe, so will ich doch nun wissen, ob mein Glaube Wahrheit sey; ward mir dieses nicht vorher bewiesen, so muß es mir nachher bewiesen werden. Nur so laße ich's gut seyn, daß man mich an Gott glauben lehrte, ohne zu sagen, warum? so, wie man mich auch Manches thun lehrte, ohne zu sagen, warum? nachher aber erfuhr ich doch auch hiervon den Grund.

Alles nun, wodurch die Vernunft anf Gott kommt, eignet sich auch zu einem Beweise für Gott. Daher mancherlei Beweise für Gott, weil die Vernunft auf mancherley Wegen auf Gott kommen konnte. Ob sie nun auf dem Wege, welchen sie als individuelle Vernunft betrat, wirklich auf Gott gekommen sey, oder nnr gekommen zu seyn gemeint habe — ob der Beweis, welchen sie, als solche, für Gott führte, ein richtiger Beweis sey, — dies ist eine andere Frage, und es steht jeder andern Menschenvernunft frei, Untersuchung darüber anzustellen. Gehört aber muß jeder Beweis werden; gehört nicht nur, sondern auch nach Gebühr gewürdigt. Bloses Absprechen darüber ziemt dem Philosophen nicht; Spötteln darüber noch weniger.

Einige haben sich darüber gefreuet, daß mehrere Beweise für Gott geführt worden, und sonach den Gottesglauben als ein Haus betrachtet, das um so fester stehe, auf je mehreren Stützen es stehe; Andere haben sich daran gestoßen, und aus der Mehrheit der Beweise die Unzulänglichkeit Aller bewiesen, weil es sonst an Einem genug seyn müßte. Wie aber, wenn es doch etwa so um uns stände, daß auch hierbei, wie sonst bei Wahrheitssachen oft, das vis unita fortior gölte, daß ein Beweis den andern stärker machte; und daß mehrere Beweise zusammen erst so stark wären, daß sie wahre Ueberzeugung in uns wirkten; oder wenigstens uns sonnenklar darthäten, daß es vernunftmäßiger sey, an Gott zu glauben, als nicht an ihn zu glauben? Oder wie, wenn ein Beweis zum andern geführt hätte, und wenn wir nun den stärkeren, oder uns doch stärker scheinenden, nicht hätten; wenn der schwächere, oder uns nur schwächer scheinende, nicht vorangegangen wäre? Hier sey es, wo der Philosoph Respekt gegen die allgemeine Menschenvernunft bezeige, wie er verlangt, daß man Achtung für seine individuelle Vernunft haben solle! Dank der Vernunft, daß sie auf allen möglichen Wegen nach Gott hinstrebte, weil eine Welt ohne Gott

eine öde Welt seyn würde. Dies braucht uns in der That nicht erst Leibnitz, oder Lessing, oder sonst ein Weltweiser von Uebergewicht, zu sagen — jeder wahrhaftig vernünftige Mensch sagt es sich selbst. — —

„Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk; ihr Schall geht aus in alle Lande, und es ist keine Sprache, da man ihre Stimme nicht höre."

„Der aller Schöne Meister ist, hat solches Alles geschaffen, und kann an der großen Schöne, als Schöpfer im Bilde, erkannt werden."

„Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen an der Welt, so, daß kein Mensch Entschuldigung hat."

Wie? darf man in unsern Tagen noch mit dieser Sprache auftreten? — Warum denn nicht? — Sie hat ja das höchste Alterthum für sich, und, so weit die Geschichte der Menschheit reicht, kam man unter allen Himmelsstrichen auf diesem Wege zuerst auf Gott. Und — wie Viel

baueten die Weisesten unter allen Völkern von jeher auf diesen Beweis für Gott? Muß es also nicht gleich in dieser Hinsicht äußerst auffallend seyn, ihn in unsern Tagen plötzlich nicht nur zurückgesetzt, sondern sogar völlig verworfen, zu sehen? Man konnte doch wohl genug daran haben, zu sagen, dieser Beweis sey nicht zureichend; mußte man sagen, daß er gar nichts beweise, daß er den Satan so gut, wie Gott, beweise, und daß er nur die Frucht einer irregeleiteten Vernunft sey. Wie muß das einem geradedenkenden Manne vorkommen, wenn Philosophen die Menschenvernunft in einer solchen Angelegenheit für von Anbeginn an und durch alle Jahrtausende bis auf ihr Hervortreten irregeleitet erklären, und sich sonach das Ansehen geben, als wären sie Diejenigen, welche nun endlich Barmherzigkeit an der Menschheit auszuüben, und ihre Vernunft zurechtzuführen, bestimmt wären? Ist diese ihre Anmaßung auch wohl ein geschicktes Mittel, die Welt zur Annahme ihres neuen und allein nur richtigseynsollenden Beweises für Gott geneigt zu machen? Jeder billige und dankbare Philosoph muß doch auch wirklich die Frage an sich thun, ob er, wenn er auch jetzt erst den höchsten Beweis für Gott gefunden hätte, ihn je gefun-

den haben würde, wenn der, der alles Schöne Meister ist, nicht vorher schon aus der Schöne erkannt worden wäre.

Von allen sogenannten Beweisen a priori ist's doch wohl gleich klar, daß sie nie hätten geführt werden können, wenn Gott nicht schon auf andere Weise der Vernunft eingeleuchtet hätte. Sind sie denn auch nicht im Grunde ebenfalls Beweise a posteriori, und unterscheiden sie sich von den eigentlich sogenannten Beweisen a posteriori weiter, als dadurch, daß sie Beweise a posteriori mittelbar und diese es unmittelbar sind? Mußten die unmittelbaren nicht den mittelbaren vorhergehen? Wirklich sind auch die Beweise a posteriori den Beweisen a priori lange vorhergegangen, und der erstgeführte der letzteren ist kaum siebenhundert Jahre alt, wenn wir auch annehmen wollten, daß Anselmus ihn schon geführt habe.

So wäre dann nun noch die Frage, ob die Vernunft eher dadurch, daß sie sich an der Sinnenwelt übte, oder dadurch, daß sie sich an der übersinnlichen Welt übte, auf Gott gekommen sey . . . Welche von beiden ist ihr denn aber wohl die nächste? Und — existirt die übersinnliche Welt nicht mitten in der sinnlichen? Schwingt

sich der Mensch nicht erst aus dieser zu jener empor?

Wer fängt nicht gern, sobald die Rede von etwas ist, das Menschen betrifft, bei sich selbst an? Mir hat sich Gott früher durch seinen Himmel geoffenbaret, als durch irgend etwas Anderes. Doch, ob ich mich gleich, wenn ich nun hier von mir auf andere schließen wollte, getrost auf das homo sum berufen könnte, und ob ich dies gleich um so mehr thun könnte, weil ich mit jenen Menschen, welche zuerst auf Gott kamen, und die Gott auch nicht durch den Schulmeister empfiengen, ganz in einerley Lage geworfen bin: so will ich dies auch nicht weiter in Rechnung bringen. Um aber z. E. durch seine Stimmung zur Sittlichkeit auf Gott zu kommen, dazu gehört schon ein höher Grad dieser Stimmung — hatten diesen die ersten Gottesgläubigen, welche uns bekannt sind, wirklich erstiegen? Ich mag der nicht seyn, der in ihre Asche rührt; aber — — u. s. w. Das Bild, welches man uns jetzt von der moralischen Höhe entwirft, auf welcher Gott so gefunden werde, daß man darüber lächeln könne, daß man ihn in der Natur noch vergeblich suchen solle — dies Bild gegen sie gehalten, — — o wehe, ich lasse lieber den Vorhang vor Beiden niederfallen. Ich

finde es also für unmöglich, zu glauben, daß sie durch Rücksprache mit ihrem Gewissen auf Gott gekommen sind. Sittliches Gefühl entsteht erst durch Ausbildung der Vernunft; einem sehr ausgebildeten sittlichen Gefühle muß also eine sehr ausgebildete Vernunft erst vorangehen. Um aber durch die Natur auf Gott zu kommen, dazu gehört ein so hoher Grad von Vernunftausbildung nicht. Hat denn nun wohl die Vernunft den höhern Grad von Ausbildung eher erstiegen, oder den niederern? Wodurch hat sich Gott ihr also wohl auch früher offenbaren können — durch das Gewissen, oder durch die Sinnenwelt? Welchen unter beiden Beweisen hat sie früher gefunden — den physikotheologischen, oder den ethikotheologischen? O wie leicht ist doch die Antwort hierauf!

Indessen will ich keineswegs hiermit sagen, daß man diesen in unsern Tagen erst entdeckt habe; nein, man hat jetzt nur das Verdienst, ihn völlig entwickelt und philosophisch aufgestellt zu haben. Er war in jeder Menschenbrust, in welcher sich das sittliche Gefühl bis zu ihm entwickelt hatte, gewiß auch da — war er auch nur als leise Ahnung da. Der Schluß — wo ein Sittengesetz ist, da ist ein Sittengesetzgeber — war er nicht im Grund ganz der-

selbe, als jener — wo Naturgesetze sind, da ist ein Naturgesetzgeber — ? Nur war dieser, wie gesagt, leichter, darum ward er auch der frühere. Ehe man also die Stimme Gottes in seinem Inneren vernahm, hatte man schon die Stimme Gottes im Garten vernommen. Ja, man würde die Stimme Gottes in seinem Innern nicht vernommen haben, wenn man nicht erst die Stimme Gottes im Garten vernommen hätte. Man wende hier nicht ein, daß Adam sich doch eher vor Gott versteckt haben solle, ehe Gott gerufen — Adam, wo bist du? Steht nicht ausdrücklich dabei — ich hörte deine Stimme im Garten, darum versteckte ich mich — ? O daß man doch die alte Urkunde, welche dies erzählt, als wahrer Philosoph lesen und beherzigen möchte! Durch Moralität, zu der der Mensch durch seine Vernunft gelangt, fühlt er sich als Bild Gottes; ja, muß er aber nicht vorher schon von Gott wissen, ehe er sich als ein Bild Gottes fühlen kann.

Alle Ehre und Würde dem Beweise Gottes aus dem Gewissen; man mache ihn aber nicht zu dem einziggültigen! Am allerwenigsten berufe man sich dabei auf Jesum, und erkläre dahin seine Worte — Selig sind, die rei-

nen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Der Israelit schauete Gott, wenn er sein Angesicht gegen die Bundeslade kehrte, und dies durfte er nicht thun ohne äußerliche Reinigung; eben so soll nun der, welcher die innere Reinigung, die Reinigung des Herzens, liebt, allein so glücklich seyn, daß er Gott froh sich vergegenwärtigen, und in froher Anbetung sich zu ihm erheben könne. — Dies liegt in jenem Ausspruche; also nicht — der moralischgute Mensch findet Gott allein, sondern, der moralischgute Mensch allein kann sich des gefundenen Gottes freuen und trösten.

Ist denn auch die moralische Seite des Menschen die einzige höhere, von der er sich betrachten, und durch deren Betrachtung er Gott finden kann? Wenn seine Stimmung für das Gute ihm Bürgschaft für Gott stellt, warum nicht auch seine Stimmung für das Wahre? Seine ganze Geistigkeit verbürgt ihm Gott doch wohl mehr, als die Hälfte derselben? Läßet er sich also durch sein Streben nach Sittlichkeit auf ein Urbild aller Sittlichkeit hinweisen, so lasse er sich auch durch sein Streben nach Erkenntniß auf ein Urbild aller Erkenntniß hinweisen; so wird er auf ein Urbild aller Vollkommenheit hingewiesen.

Wer den Beweis Gottes aus dem Gewissen für den einzigzuführenden erklärt, der setzt auch voraus, daß alle Menschen — denn es muß ihm doch wohl darum zu thun seyn, daß alle Menschen an Gott glauben? — nicht nur ein Gewissen, sondern auch so ein Gewissen haben, wie dasjenige seyn muß, das ihn führen soll. Wie stimmt dies aber zu den Klagen auf der andern Seite, daß die Welt im Argen liege? Ja, wer auch nur vorschlüge, diesem Beweise in Zukunft bei dem Volksunterrichte den Vorzug zu geben, und den alten Beweis Gottes aus der Natur auf die Seite zu legen, der kennt das Volk nicht, und schlägt das größeste Wagestück vor, von dem doch nicht zu rathen steht, daß es gewagt werde. Nie wird jener Beweis so kurz und so allgemeinfaßlich vorgetragen werden können, als dieser. Die Ueberzeugung von Gott aus der Natur wird immer diejenige seyn und bleiben, welche sich am besten für die Menschheit im Ganzen, oder für das Volk, schickt. Eine Art von Verklärung müßte in der That mit den Mehresten erst vorgehen, wenn es anders seyn sollte. Diejenigen haben daher gewiß nicht Unrecht, welche fürchten, daß der Glaube an Gott an der blosen Moral nur eine schwache Stütze habe, und daß, wenn vol-

lends erst das Volk auf die Spöttelei über den Beweis Gottes aus der Welt hören, und ihr Beifall geben würde, es um allen Glauben an Gott bei Millionen und aber Millionen zugleich geschehen seyn dürfte. Das Volk begreift den neuen Gott noch weniger, als den alten, und ist auch nicht im Stande, den neuen Beweis für den alten Gott zu fassen.

Doch — steht es denn im Ernst um den alten Beweis Gottes so mißlich, oder gar so elend, wie vorgegeben wird?

Neunte Betrachtung.

Beweis für Gott aus der Sinnenwelt.

Daß der Schluß von der Welt auf ein höchstes Princip derselben, auf einen Urheber und Regierer derselben nicht anfangs gleich so vollständig geführt worden seyn werde, als späterhin Wolf

und Reimarus etwa ihn führten, ist sehr begreiflich; im Ganzen aber hatte man ihn doch immer vor Augen und kam durch ihn auf Gott Man pflegt ihn auf zweierlei Weise zu führen, und schließt entweder vom Seyn der Welt überhaupt, oder von der bewundernswürdigen Einrichtung der Welt besonders, auf Gott.

Jetzt nun fertigt man beide Arten, ihn vorzutragen, oder ihn selbst in seinem ganzen Umfange, also ab — die Welt ist schlechthin, weil sie ist; weg wäre also der kosmologische Beweis — die Welt ist schlechthin so, weil sie so ist; weg wäre also auch der teleologische Beweis.

Stelle ich die beiden Gedankenweisen — die Welt ist, und ist, wie sie ist, schlechthin — und — die Welt hat ein Princip, und dieses Princip ist ein höchster Geist — gegen einander, und frage meinen bloßen unbefangenen Menschensinn, zu welcher er sich neige; so neigt er sich offenbar zu der letztern. Ja, ich kann nicht anders, als ich muß gestehen, daß die erstere gar keinen Sinn für mich habe. Ich kann durchaus nichts dabei denken; bei der letztern denke ich doch etwas, und das, was ich dabei denke, ist völlig den Gesetzen meines Denkens gemäß. — Spreche ich denn nicht, wenn ich so spreche, et-

was, das die höchste Beherzigung verdient, nicht darum verdient, weil ich so spreche, sondern, weil Millionen und abermal Millionen so sprechen, und so sprechen müßen!

Doch — wie werde ich auf eine ganz sonderbare Weise aufgehalten, indem ich hierauf weiter eingehen will! „Die Sinnenwelt, ruft man mir zu, existirt gar nicht an sich, ist nichts Wirkliches“ — ja freilich, wenn das ist, so wär's thöricht, wenn ich den Beweis aus ihr für Gott weiter untersuchen wollte. Was nicht ist, hat auch keinen Grund. Was hat es denn nun aber sonst für eine Bewandniß mit dem, was man Sinnenwelt nennt? „Sie ist ein bloses Produkt deines Vorstellens, ein bloses für dich und durch dich Erscheinendes, Wiederschein des Uebersinnlichen an dir, welches dich zwingt, dem Wiederscheine Realität beizumessen; dies ist das Wahre an sich, das jeder Erscheinung zum Grunde liegt, so, daß diese keine andere Realität hat, als blos eine moralische.“ Ich wäre schon neugierig, zu wissen, welchen Eindruck diese Hinstellung der Sache auf einen Menschen, der gesunden Verstand hat, und der dabei von Idealisten bis jetzt noch nichts wüßte, machen, und ob dieser darüber ein lautes Gelächter aufschlagen, oder böse werden würde. Ein

bloses Schauspiel wär's also nun einmal, müßte er doch denken; ja, aber welch ein wunderliches Schauspiel, — ich gebe es mir auf meine eigene Hand, bin Akteur und Zuschauer zugleich — zu so einer Posse finde ich keine Neigung; führe sie auf, wer will.

Sollte es wohl schwer seyn, aufzufinden, wie man auf diese seltsamste, kühnste, und unser innerstes Gefühl empörende Meinung gerathen sey? ich glaube es nicht. Die alte gordische Frage — wie geht es mit den Eindrücken von außen her zu? wie wirken äußerliche Gegenstände auf uns? wie ist ein Uebergang der Körperwelt in die Seele zu denken? — konnte es allein schon seyn, welche dazu die Veranlassung gab, und die man, weil sie nicht gelöset werden könne, dadurch lieber beseitigen wollte, allerdings ist sie auch völlig beseitigt, wenn man alle Objekte in die Seele selbst versetzt. Man hätte aber meines Erachtens diese Frage immer stehen lassen können, wenn sie auch unauflösbar seyn sollte; es gibt ja wohl mehr dergleichen Fragen für uns. Wir können die Eindrücke der Außenwelt auf uns nicht erklären — so mag's wohl gar keine geben? — welch eine Art, fragend zu schließen! — und so war dann nun eine Hypothese bei der Hand, welche dergleichen Eindrücke auch wirklich unnöthig

machte. Wir können aber auch die Einflüsse des Uebersinnlichen auf unsern Körper nicht erklären — so mag's auch wohl gar keine geben? — ist dies nicht derselbe fragende Schluß? Ist dieser etwa auch richtig? Ich höre ja aber doch, daß die Sinnenwelt das Materiale unserer Pflicht seyn solle; woraus ohnehin wohl schon folgen dürfte, daß die Sinnenwelt wirklich existiren müße, wenn nehmlich das ganze Pflichtwesen nicht auf ein Pflichtspiel hinauslaufen soll. Uebrigens ist doch auch in der That schon Manches, was zur Erklärung der Eindrücke von außenher auf uns führt, gesagt.

Ich kann mit allem meinem Nachdenken nicht erforschen, was man sich eigentlich bei dem Uebersinnlichen an uns, worauf nun einmal Alles in Allem gestellt wird, denken möge, sobald man Alles nur darauf stellt. Hält man es denn für Etwas, das vor und außer dem, was sinnlich an uns ist, existirt? Das muß seyn; mir könnte man sonst die Frage thun — warum findet sich der Mensch in das Gebiet der Sinnlichkeit versetzt? In der That — eine drolligte Frage! Wenn man noch so fragte — warum findet sich das Uebersinnliche an uns in das Gebiet der Sinnlichkeit versetzt? Der Ausdruck „Mensch“ enthält ja schon das Sinnliche an

uns

uns mit in sich; und so ist's eben so, als fragte man — warum findet sich das Sinnliche in das Gebiet der Sinnlichkeit versetzt? Auf die Frage aber, warum sich das Uebersinnliche an uns in das Gebiet der Sinnlichkeit versetzt finde, möchte wohl die richtigste Antwort diese seyn — weil es sonst als das, was es ist, gar nicht existiren könnte. Gott macht, wie schon gesagt, in dieser Hinsicht als Unbegreiflicher in der ganzen übersinnlichen Welt die einzige Ausnahme. Wollen wir etwa auch Unbegreiflich seyn? Soll dies aber nicht seyn, wie denkt man sich dann das Uebersinnliche vor und außer dem Sinnlichen an uns? Ich mag mir von dem Uebersinnlichen, das an mir ist, vorstellen, was ich will, so ist es immer am Ende etwas, das durch mein Sinnliches erst zu Stande gekommen ist. So scheint mir's wenigstens. Daraus folgt aber keineswegs, daß es zuletzt auch wieder verschwinden müße. Wenn der gegenwärtige sinnliche Körper den Grundstoff eines künftigen sinnlichen Körpers schon in sich trägt, so dauert beim Vergange des ersteren das Uebersinnliche an mir in dem sich entwickelnden letztern fort; wär's aber nicht so — o grausenerregender Gedanke — nun, so muß das Uebersinnliche an mir auch wieder verschwinden, und ich bin verloren, auf ewig verloren. Im

Ernst — wozu wäre dann auch das Uebersinnliche an uns da, wenn es ausser dem Sinnlichen, und als etwas Isolirtes, existiren könnte? Wissenschaft vom Sinnlichen könnte es also gar nicht erhalten; wodurch soll es denn aber wissen, daß es doch wenigstens noch Mehr Uebersinnliches, noch Mehr Ichs gebe? Durch sich selbst etwa? und wie das? oder soll es auch hiervon nichts wissen? Nun, so lobe ich mir mein Uebersinnliches im Sinnlichen; dieses weiß dann doch Beides. Und — wo und wie soll das Uebersinnliche, das isolirt existirt, thätig werden? Gibt es eine andere Vorstellung von Thätigkeit des Uebersinnlichen, als in der Sinnenwelt und durch die Sinnenwelt? oder soll es etwa auch nicht thätig seyn? So etwas zu seyn, das nichts wüßte und nichts thäte, darnach hat doch wohl schwerlich Jemand ein Verlangen. Soll es aber nicht so gemeint seyn, soll das Uebersinnliche ohne Sinnliches, wie existiren, so auch wissen und wirken können, nun, so eignet man ihm nicht nur Unbegreiflichkeit, sondern auch Allwissenheit und Allmacht, zu. Der Beweis hiervon ist zu leicht, als daß ihn nicht Jeder gleich führen könnte. Er lautet im Grunde so: Kann das Uebersinnliche ohne Sinnliches dies und das wissen, so kann es auch Alles wissen; und kann das Uebersinnliche ohne

Sinnliches dies und das wirken, so kann es auch Alles wirken. Wer über diesen Beweis lachen will, der lacht über sich selbst. — — Ha, welch eine Menge von Göttern kommt da zum Vorschein, und zwar, indem man noch über die Frage streitet, ob ein Gott sey!

Die allgemeine Erfahrung, welche wir an allen neugebornen Kindern machen, lehrt aber auch wenigstens so viel, daß der Mensch zuerst „blos als sinnliches Wesen existirend" von uns erkannt und befunden werde. Nach und nach entwickelt sich offenbar erst das Uebersinnliche an ihm — und welch eine hohe Freude ist die Bemerkung hiervon für Eltern und Erzieher! Stände es also auch um das Uebersinnliche, oder um unsere geistigen Kräfte wie es wollte, so wär's doch wahr, daß diese ewig an uns schlummern würden, wenn die Sinnenwelt sie nicht weckte, und ihnen Uebungsstoff darböte. Wie kann denn nun wohl unsere ganze Erfahrung ein bloßes Produkt unseres eigenen Vorstellens seyn — wie kann die gesamte Sinnenwelt ein bloßer Wiederschein des Uebersinnlichen an uns seyn? Wie, wenn Jemand diese beiden Sätze gerade umkehrte? Doch, dies will ich auch nicht thun; aber — unser ganzes eigenes Vorstellen beruht wenigstens auf Erfahrung, und das Uebersinnliche an uns mußte erst

von der Sinnenwelt angeschienen werden, ehe es zu einiger Perfektion kommen konnte — dies darf und muß ich behaupten. Hätten wir auch wohl nur die geringste Vorstellung, wenn wir nie etwas empfunden hätten? Man nehme uns nur einen Sinn, so fehlt uns die ganze Klasse von Begriffen, welche in diesen Sinn einschlagen, weil uns die ganze Klasse von Erfahrungen fehlt, welche durch diesen Sinn gemacht werden. Warum hat der Blindgeborne keine Begriffe von Farben — der Taubgeborne keine Begriffe von Tönen? Ja, den zugleich Blind- und Taubgebornen laßt uns betrachten! in welch einer elenden Figur erscheint das Uebersinnliche an ihm! Wirklich lebt hier und da so ein erbärmliches Geschöpf, und noch neuerlich habe ich von dergleichen in Zeitungen gelesen; warum beobachtet man sie nicht mehr und macht mehr Versuche mit ihnen? Diese sollte man hernach öffentlich drucken lassen; dann, dann würden wir Alle sehen, wie es eigentlich um das Uebersinnliche im Menschen stehe; so aber begnügt man sich lieber daran, daß man — blos für jene Elenden öffentlich bettelt. Bloßes Erfahrungsvermögen ist ein armseliges Ding, wenn es an Erfahrungsgegenständen fehlt. Die ganze Sinnenwelt wäre uns freilich nur Wenig, wenn nichts Uebersinnliches, oder wenigstens nicht Anlage dazu, in uns wäre; dieses

aber ohne jene wäre vollends gar nichts. So, wie ich z. E. etwas zum ersten Male sehe, bekomme ich erst einen Begrif davon; warum producirte ich diesen denn nicht vorher schon aus mir selbst? Es muß also schlechterdings etwas ausser mir dazu gehören. Den Begrif drücke ich mir dann ein, und so kann ich dann freilich hernach, so oft ich will, an ihn mich erinnern, und durch ihn bilden; dadurch aber, daß ich durch ihn bilde, steht das Ding doch nicht so, wie damals, als ich's wirklich sah, vor mir da — es steht nur in mir da, ich denke es blos.

Wie sollte ich demnach an der Unabhängigkeit der Objekte von meinen Vorstellungen zweifeln können? Gesetzt, es fehlte mir der Sinn des Gesichts, so wären alle Sterne für mich nicht da; würden mir aber Andere, die sehen könnten, nicht versichern, daß selbige da wären? Wenn Alles, was ich für ausser mir halte, nur in meiner Vorstellung existirt — sollte das Gefühl nicht wirklich der Sinn seyn, der diese Grille vertriebe? — so bin ich das Einzige, was da ist. Jeder andere Mensch sogar ist alsdann auch ein bloßes Produkt meines Vorstellens. Ja, mein eigener Körper wäre ebenfalls dasselbe nur; dies wäre dann freilich sehr possirlich, weil ich mir doch im Körper und durch den Körper die Vorstellung vom Körper mache, und so wäre die

Vorstellung vom Körper ohne Körper zugleich unmöglich und doch auch wirklich. Ist aber jeder andere Mensch auch ein Ich, wie komme ich denn zur Notiz eines andern Ichs anders, als durch meine Sinnlichkeit? Daraus, daß ich es sinnlich gewahr werde, schließe ich erst auf sein wirkliches Daseyn; warum soll ich denn nun nicht auch in Ansehung aller andern Gegenstände von ihrem Gewahrwerden auf ihr wirkliches Daseyn schließen?

Ich will einmal annehmen, daß es nie Menschen gegeben hätte, oder daß die Menschheit heute ausstürbe, wäre darum die Erde nicht da, und der Sternhimmel um sie her? Auf die beliebte Weise nicht. Das kommt mir aber eben so vor, als wenn ich den alten Thurm da mitnähme, wenn ich stürbe; er bleibt aber noch nach, wie vor, und so lange, bis er einfällt, wie er vielleicht vor achthundert Jahren vor mir schon da war, und in allen alten Chroniken meines Orts steht. Mir erschien er nur nicht eher, als ich da war, und so erscheint er mir auch nicht mehr, wenn ich nicht mehr da bin. Wenn ich jetzt in finsterer Nacht ihn nicht sehe, so darf ich nur hingehen und ihn betasten, so fühle ich, daß er da ist. Für mein Gesicht ist er zwar alsdann weg, aber doch für mein Gefühl nicht; so muß dann doch also seiner Erschei-

nung für mein Gesicht etwas zum Grunde liegen. Wenn nun also die Zeit kommt, wo ich weder sehen, noch fühlen kann, und der alte Thurm für mich gar nicht mehr erscheint, soll darum auch das weg seyn, was seiner Erscheinung für mein Gefühl zum Grunde lag? Eben so wenig! er erscheint mir dann nur nicht mehr, auf keine Weise mehr, aber nicht darum, weil er nicht mehr da ist, sondern weil ich nicht mehr da bin. Jede Vorstellung, die ich von Gegenständen außer mir habe, ist ein Zusammengesetztes, wozu sowohl der Gegenstand selbst, als auch mein Vorstellungsvermögen, beigetragen haben. Jener wirkte auf dieses, dieses nahm die Wirkung auf, und so war die Vorstellung selbst da. Ist kein Gegenstand da, so ist alles Vorstellungsvermögen umsonst da, und es steht ganz damit, wie es mit uns steht, wenn wir einen leeren Guckkasten vor uns haben; wäre aber auch kein einziges menschliches Vorstellungsvermögen da, sind darum die Gegenstände auch nicht da, oder sind sie nicht einem vollen Guckkasten gleich, der auf der Seite steht, und in den blos jetzt Niemand hinein sieht?

Erscheinungen sind also die äußerlichen Gegenstände gewiß für mich; ja, sie müßen mir erst erscheinen, wenn ich etwas von ihnen wissen soll. Das ist aber etwas ganz Anderes, als wenn man

sie in dem Verstande Erscheinungen nennt, daß sie nur Wiederschein des Uebersinnlichen an mir wären, welches mich zwänge, seinem Wiederscheine Realität beizumessen. Ist es jedoch mit den Erscheinungen nur so gemeint, daß wir nicht eigentlich wüßten, was die Dinge an sich wären, sondern nur, was sie uns wären, oder was sie zu seyn schienen — so neigt sich der Streit unter Lächeln zum Ende. Was verliere ich denn dabei, wenn ich nicht weiß, was die Dinge an sich sind, und wie ist denn dies nun noch erst etwas Neues? So ist ihr immerwährender Schein ihr Seyn für mich — sprach längst schon ein Weiser. Wie begreiflich muß es Jedem gleich seyn, daß die Dinge außer uns nur nach den in uns liegenden Gesetzen uns erscheinen können; was hülfen aber die in uns liegenden Gesetze, wenn nichts da wäre, das uns nach ihnen erschiene? Der Erscheinung muß doch etwas zum Grunde liegen; warum hätten wir denn sonst nicht immer Erscheinungen? Ja, der verschiedenen Erscheinung durch einen und denselben Sinn muß etwas Verschiedenes zum Grunde liegen; warum hätten wir denn sonst nicht immer dieselben Erscheinungen? Sagt nicht auch Kant selbst, daß Raum und Zeit außer den subjektiven Gründen auch objektive hätten, und daß diese objektiven Gründe keine Erscheinungen, sondern erkennbare Dinge wären?

So sind ja auch nach seiner Meinung die letzten Gründe an sich, etwas Wirkliches. Uebrigens muß die Sache mit den in uns liegenden Gesetzen doch auch nicht zu weit getrieben werden, so, daß wir etwa sprächen, wenn andere Gesetze in uns lägen, so würden wir auch andere Erscheinungen haben; gewiß gäbe es dann gar keine für uns, weil alsdann keine Harmonie oder Korrespondenz zwischen der Außenwelt und uns Statt fände. Selbst die falschen und verkehrten Erscheinungen, welche bei fehlerhaften Sinneswerkzeugen, oder in Krankheiten, oder durch Unvollkommenheit des Vehikels, oder sonst aus irgend einer Ursache, Statt finden, finden doch nach denselben in uns liegenden Gesetzen Statt. Und eben so steht es um das Schwatzwerk, daß die Erscheinungen noch vielfältiger für uns seyn würden, wenn wir noch mehr Sinne hätten. Nicht einmal zu gedenken, daß, wenn wir auch nur noch einen einzigen Sinn mehr haben sollten, unser ganzer Körper anders eingerichtet seyn müßte, denn das Werkzeug, das ein solcher Sinn erforderte, ließe sich warlich nicht in das gegenwärtige System des Körpers blos hineinschieben, noch weniger an dasselbe blos ankitten — kennt man denn gar nicht den Bau seines eigenen Leibes? — sondern für die mehreren Sinne, welche wir dann noch hätten, würde die Welt nichts haben. Hätte sie für mehrere

Sinne etwas, so hätten wir auch mehrere Sinne. Das Beispiel von Blind- und Taubgebornen würde hier ein unrecht angebrachter Einwurf seyn; denn die Rede ist von vollkommenorganisirten Menschen, und Jeder weiß, was er hierunter zu verstehen habe. Auch hier liegt vielleicht die ganze Täuschung in dem Wahne, daß das Uebersinnliche an uns etwas sey, das außer oder gar schon vor dem Sinnlichen bestehen könne, und daß es mithin noch einmal so viel gewinnen müßte, wenn es statt fünf Sinne zehen hätte. Wie paßt dies aber wieder dazu, daß die Sinnenwelt ein bloßes Produkt unseres Vorstellens, ein bloßer Wiederschein des Ubersinnlichen in uns, sey? So producirt doch, möchte ich schier sagen, durch euer Vorstellen noch eine vielfachere Sinnenwelt; so laßt doch das Uebersinnliche an euch noch auf mannigfaltigere Art wiederscheinen!

Die Sinnenwelt an sich, d. h. die Materie mit den in ihr wirkenden Kräften, existirt also wirklich, und von unserer Vorstellung unabhängig; die Wahrnehmung aber, welche wir von ihr machen, oder ihr Bild in uns, beruht allerdings auf unserer Organisazion. Doch war diese die einzigmögliche für die Sinnenwelt, und sie ist dieser eben so gemäß eingerichtet, wie diese ihr. Auf diesen Satz bestehe ich unbeweglich. So sey immerhin Alles Erscheinung; nehmen wir es doch in der Erscheinung wahr, und

hat doch die Erscheinung ihren Grund! Was wollen wir denn auch weiter von den Dingen an sich wissen? Ihren Grundstoff, die Materie, etwa? Nun, da sind uns ja wohl die vier Elemente bekannt genug; oder wollen wir etwa wieder die vier Elemente von jedem dieser vier Elemente wissen? Meinetwegen, spreche ich, geht noch durch tausend Stufen so in den Grund hinein; wenn ihr aber dann das, was ihr auf der ersten Stufe habt, noch festhalten könnet, so sagt mir's wieder, damit ich sehe, ob sich's der Mühe verlohne. Doch nein, wir wollen das Ganze der die Erscheinung bewirkenden Kräfte in der Materie wissen. Nun aber, dieses nehmt ihr ja eben in der Erscheinung selbst wahr; ist es nicht sonderbar, es anders wahrnehmen zu wollen? Wenn ihr — o laßet mich sprechen, und höret — euch die Kräfte vorstellen wollet, welche eine Erscheinung bewirken, und wie sie sie bewirken: so habt ihr die Erscheinung selbst euch vorgestellt. Habt ihr dann etwas Anderes, als jetzt, da ihr die Erscheinung wirklich habt? Wolltet ihr euch aber gern jede der wirkenden Kräfte und ihren Beitrag zur Erscheinung besonders vorstellen, so, daß ihr dann aus allen diesen einzelnen Beiträgen, wie aus so vielen Ingredienzen, die Erscheinung selbst zusammensetzen könntet, so erwäget doch, daß die Kräfte theils in Verbindung mit einander, theils im Streite gegen einander, wirken,

daß sie alsdann gleichsam zu andern Kräften werden, und daß ihr dann gar nicht mehr von ihren einzelnen Beiträgen sprechen könntet. Jeder euch einzeln scheinende Beitrag wäre dann wieder ein Beitrag Aller; wie viel gedenket ihr davon auf die Rechnung jeder einzelnen Kraft zu schreiben? Gewiß, es würde euch auch an Worten bei einer solchen Analyse fehlen; oder ihr würdet nichts, als leere Worte aufbringen. —

Wenn ich nun aber doch selbst die Sinnenwelt im gemäßigterem Verstande für Erscheinung gelten lasse, wird denn nicht alsdann der Beweis, welchen man aus ihr für Gott zu führen gedenkt, auch zu einem Erscheinungsbeweise? Allerdings wird er das — was ist denn aber dies weiter? ich muß nur nicht „Erscheinungsbeweis" mit „Scheinbeweis", worunter man einen unrichtigen Beweis versteht, verwechseln. Die Erscheinung der Welt wird nun ihr Seyn für uns; man führt also den Beweis aus ihrem Seyn für uns, und führt ihn am Ende doch aus ihrem Seyn an sich, weil dann doch ihr Seyn an sich so beschaffen seyn muß, daß so ein Seyn derselben für uns, wie wirklich ist, wirklich werden konnte. Wenn z. E. der Beweis für Gott aus der Ordnung der Welt nur sonst seine Richtigkeit

hat — wird dadurch die bewundernswürdige Ordnung weniger bewundernswürdig, daß sie nicht Ordnung der Dinge an sich, sondern nur erscheinende Ordnung, oder Ordnung so ist, wie uns die Dinge in die Sinne fallen? Ich dächte vielmehr, nun würde sie durch die korrespondirende Einrichtung unserer Sinne doppelt bewundernswürdig.

Doch, was fällt mir endlich noch ein? Wie, die Welt, welche ich anschaue, soll der Grund meines Glaubens an Gott werden — das Sinnliche soll mir das Uebersinnliche verbürgen können? „Sobald doch Spuren des Uebersinnlichen im Sinnlichen wären, wohl gar überall wären," warum denn nicht? Ja, ich wüßte sogar nicht, wie es anders seyn könnte. Wie soll mir denn das Uebersinnliche anders verbürgt werden, als durch das Sinnliche? Wie verbürge ich denn mein Uebersinnliches Andern anders, als durch mein Sinnliches, durch mein in ihre Sinne fallendes Thun und Wirken?

Nun kann ich auf den Beweis selbst für Gott aus der Sinnenwelt zurückkehren.

„Die Welt ist schlechthin, heißt's, weil sie ist;" also — ich soll beim absoluten Seyn der Welt stehen bleiben .... Kann

ich dies? dies ist die große Frage. „Ja, ich kann's" ruft hier Jemand; „ich kann's auch" ruft dort noch ein Anderer — — dies mag seyn, daß ihr's Beide könnet, was ihr könnet, hilft mir nichts, ich muß wissen, ob ich es kann.

Ich verstehe unter Welt nicht den Welturstoff, sondern die Weltform, oder die aus dem Urstoff gebildete Welt. Daß der Welturstoff schlechthin sey, weil er ist, oder mit andern Worten, daß dieser ewig sey, glaube ich selbst, man muß ihn sich nur ohne alle Form denken, und nicht z. E. Erde schon darunter verstehen, als zu welcher allerdings am Ende Alles, was auf unserm Planeten ist, wieder wird — denn auch Erde ist schon eine Form. Aber — die Weltform, oder die Welteinrichtung, blos auch nur als Form, oder Einrichtung betrachtet, wäre auch schlechthin, weil sie ist?

„Warum denn nicht? kann ich mir den Welturstoff schlechthin seyend denken, weil er sey, warum nicht auch die Welteinrichtung?" Meine Antwort hierauf ist — den Welturstoff kann ich mir als weiter nicht begründet denken, die Weltform aber muß ich mir schlechterdings als begründet denken. Nichts kann nicht seyn — dies ist der Grund davon, daß der Welturstoff keines Grundes bedarf; so-

bald aber von Form die Rede wird, muß ich fragen — warum diese, und keine andere? Ich kenne das, was man von Nothwendigkeit beim Entstehen der Formen spricht, recht gut, und werde mich auch weiterhin ausführlicher darüber gegen mich auslassen müßen; hier bemerke ich blos, daß auch diese Nothwendigkeit eine bedingte sey, und so wird das Bedingte an ihr doch wieder das Begründete, auf dessen Grund ich schließen muß. Das Schließenmüßen auf Grund, oder das Verlangen nach Grund bei Allem, was wir gewahr werden, oder was Andere wahrnehmen, ist ein nothwendiges Vernunftgesetz, wenn nämlich Vernunft Vernunft seyn soll; Hume mag darüber lachen, wie er will.

Daß Alles, wovon wir Erfahrung haben, in dem Verstande wenigstens zufällig sey, daß es irgend einmal erst werde, kann doch kein Mensch leugnen. Daß etwas nun werde, setzt etwas voraus, wodurch es werde — denn warum war es vorher nicht? — und dies heißt sein Grund. Wirklich finden wir es auch in unserem ganzen Leben so. Alles hängt in der Welt zusammen als Ursache und Wirkung. Beweise hiervon zu geben hieße nur — das Papier verschwenden. Wenn dies nun aber von dem geringsten Theile

der Welt gilt, muß es nicht vom Weltganzen auch gelten? Was kann ich hiergegen erwiedern? Ich weiß nichts, ich mag nachdenken, wie ich will. Wollte ich ja, wie ich die Ursachen von einzelnen Dingen sehe, eine immer rückwärts fortschreitende Reihe von Ursachen der einzelnen Dinge annehmen, so sträubt sich meine Vernunft gegen eine solche bis ins Unendliche rückwärts fortschreitende Reihe; sie wird aber ruhig, wenn ich eine erste Ursache des Ganzen annehme. Wie? eine unendliche Zahl von Wirkungen ohne eine erste Ursache? eine Kette, deren Schwere mit der unendlichen Zahl Glieder nur unendlich zunähme, ohne daß eine Kraft wäre, welche sie halten könnte? Nicht also, um das Ganze überganz zu machen, sondern um es begreifen zu können, bildet sich die Vernunft die Idee einer Gottheit, eines Einzigselbstständigen, das der Ursprung alles Andern ist, und hält dafür, daß dieser Idee ein wirklicher Gegenstand entspreche. Sollte sie dies nicht thun, so müßte sie dafür halten, daß jedes Ding, jede Form, auch die geringste, selbstständig wäre. Dann hörte sie aber auch auf, Vernunft zu seyn, und würde Unvernunft; weil sie sieht, daß alle diese Dinge, oder Formen, zu irgend einer Zeit erst werden, und zu irgend

einer Zeit auch wieder aufhören, zu seyn. — Hier ist's dann also, wo ich mir selbst sagen darf, daß der Gottesglaube doch wohlgegründet seyn dürfte.

Ich höre aber folgende Sprache — „Du kannst mit diesem Beweise nicht weiter kommen, als daß du damit beweisest, daß du ohne eine solche Beziehung auf ein selbstständiges, nothwendiges Wesen die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen könnest; folgt aber daraus, daß eben dieselbe Beziehung auch die Beziehung der Möglichkeit der Dinge selbst sey?“ Ich erwiedere darauf — Ums Begreifenkönnen muß es meiner Vernunft doch einmal schlechterdings zu thun seyn; gibt man also wirklich zu, daß ohne eine solche Beziehung das Zufällige nicht begriffen werden könne, warum soll ich denn das Zufällige nun schlechterdings als mir unbegreiflich laßen, da es mir doch durch eine solche Beziehung gleich begreiflich wird? Dies war es dann auch wohl, wodurch man sich endlich genöthigt sah, zu erlauben, daß die Idee eines solchen höchsten Wesens vorausgesetzt würde, um nur die Vernunft abzufinden — jedoch, ohne die wirkliche Existenz desselben zugleich vorauszusetzen; die Vernunft aber ist zu schlau, als daß sie den Betrug nicht merken sollte, den man ihr hier spielt, und mag lie-

der gar keinen Gott, als so einen Gott Fantom.

Auch sagt man mir wohl noch — wenn dein Gott aus der Zufälligkeit der Welt bewiesen werden soll, so wird er als Ursache des Zufälligen selbst zufällig. Bei dieser Gelegenheit werden dann ganz originelle Fragen gethan, z. E. warum gab diese Ursache, wenn sie immer vorhanden war, dem Zufälligen sein Daseyn nicht eher? Konnte sie nicht? aber was machte die Hindernisse, die ihr im Wege standen, eben jetzt verschwinden? Wollte sie nicht? was gieng vor, ihren Willen zu ändern? . . . Dennoch spricht man auch, daß Gott die gute Sache über die böse siegen lassen werde, wenn seine Zeit käme, und daß das Reich Gottes schon noch fertig werden werde. Könnte man da nicht auf jene Fragen am besten dadurch antworten, daß man gegenfragte — warum kommt dann seine Zeit nicht eher? warum macht er sein Reich nicht eher fertig? kann er nicht? will er nicht? was geht vor, um u. s. w.? In der That, steht es mit allen dergleichen Fragen nicht eben so, als wenn man fragen wollte — warum war der Uranus zu Cicero's Zeiten noch nicht da? warum war Cicero selbst nicht tausend Jahre früher da u. s. w.? Das Zufällige ist ja nur für uns zu-

fällig, das Successive nur für uns successiv; ein unendlicher Geist, wenn nur übrigens ein solcher ist, weiß davon nichts.

Was endlich die Attraktions- und Repulsionskraft betrifft, welche man als den Grund der Weltform, ja sogar des Welturstoffs, hinstellen will, so wiederhole ich auch hier nur das schon Gesagte. Es sind zwei Kräfte, und noch dazu entgegengesetzte, und Herder hat Recht, wenn er sagt, daß aus ihnen nie eine Welt gezimmert werden dürfte. Weit natürlicher ist's da gleich, eine oberste Kraft anzunehmen, die der Ursprung Beider ist. Hierbei beruhigt sich wenigstens die Vernunft eher, welche, wenn sie zurückgeht, bei 2 unmöglich stillstehen kann. Ueber 2 hinaus ist ja doch noch 1 zu denken. Lieber doch also bei 1 stillstehen, als bei 2!

Nun aber — wenn das Seyn der Welt auf ein Seyn Gottes, als der höchsten Weltursache, hinweisen sollte, wie hat es Gott angefangen, die Welt zu schaffen, oder den Welturstoff zur Welt zu formen? . . . Frage ich im Ernst so? Was wollte ich sagen, wenn Jemand, der mir darauf antworten sollte, spräche — Frag ihn selbst!? Wozu

will ich denn dies auch so genau wissen? Will ich etwa auch ein Weltmacher werden? „Du stellst ja aber doch sonst Alles aufs Begreifenkönnen und aufs Begreifliche — warum hier nicht? — sag also, wie soll eine Intelligenz ihre blosen Begriffe in Weltstoff verwandeln, oder wenn dieser auch schon da wäre, durch blose Begriffe ihn modificiren können? Ist dies nicht völlig unbegreiflich?“ — Gesetzt, es wäre dies, so nimmt man ja doch auch andere Unbegreiflichkeiten an, z. E. daß der Zusammenhang der Welt mit der Bestimmung des Menschen unbegreiflich sey, oder daß die uns gesetzten Schranken unbegreiflich wären — ob mir gleich Beides gar nichts Unbegreifliches ist — warum wollte man denn also die Unbegreiflichkeit der Schöpfung nicht auch ruhig annehmen? Man muß etwas Unbegreifliches gelten lassen, wenn es eine andere klare Einsicht erfordert — sprach einst einer unserer wackersten Männer. Kann ich es denn auch weniger unbegreiflich finden, wie die Welt schlechthin sey, weil sie sey? Warum nun eine Unbegreiflichkeit gegen die andere vertauschen, und gar gegen eine noch größere? Sobald nur erwiesen wäre, daß die Welt das Werk einer höchsten Intilligenz seyn müße, so dächte ich,

käme es gar nicht weiter in Betracht, daß wir das Wie davon nicht angeben könnten. Indessen steht es doch um die Sache gar nicht so elend, daß sich gar kein verständliches Wort darüber sagen ließe.

Eine Intelligenz, spricht man, habe nichts als Begriffe und Gedanken; aus Gedanken hätte also die höchste Intelligenz die Welt geschaffen. — Ich erwiedere hierauf zuförderst, daß meiner Meinung nach der Urstoff der Welt ewig sey, daß die Schöpfung der Welt nur die Formung des Urstoffs zur Welt betreffe, und daß also die höchste Intelligenz die Welt nicht aus Gedanken, sondern durch Gedanken geschaffen hätte. Daß nun ein bloser Gedanke in der That wirken, oft viel wirken könne, sehen wir ja, wie überall bei Menschen, so auch bei uns selbst, ohne es erklären zu können. Wirkt denn nicht mein bloser Wille unaufhörlich auf meinen Körper? Wie macht er dies aber? Wäre es möglich, daß wir die Thatsache, von der wir uns in jedem Augenblick überzeugen, bezweifeln könnten? Kant spricht jedoch hierüber ein treflich es Wort — „vielleicht ist das, was der Materie, als Dinge an sich zum Grunde liegt, so ungleichartig nicht unserer Denkkraft, so, daß die Schwie-

rigkeit bei der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper wohl verschwinden dürfte." Höret! Höret! möchte man hier ausrufen, wie der Sprecher im englischen Parlament. Wenn nun unsere Gedanken die Gedanken einer beschränkten Intelligenz, schon mit einer Art von Macht begleitet sind, wem könnte es befremdend vorkonmmen, daß die Gedanken einer unbeschränkten, unendlichen und höchsten Intelligenz mit Allmacht begleitet würden? So hätte dann der Psalmist schon Recht gehabt — er denkt, und es wird, er will, so steht's da; und so hätte Spinoza sich ehrlich an diesen angeschlossen, wenn er die Gedanken Gottes höchst wirksame nannte. Wer nimmt denn wohl an, daß die höchste Intelligenz unmittelbar auf die Materie wirke? In der Materie wirken Kräfte; dies sehen wir, ohne sagen zu können, wie sie wirken, oder auch nur, was wirken überhaupt sey. Wir sehen aber nur untergeordnete Kräfte wirken; es gibt höhere, welche durch sie wirken; diese haben vielleicht wieder höhere welche durch sie wirken; je höher die Kräfte werden, desto geistiger sind sie; wie, wenn die höchsten unter allen der höchsten Intelligenz, daß ich mich so ausdrücke, beinahe gleichartig wären, oder mit andern Wor-

ten das Organ ihrer Begriffe und Gedanken wären? So wirkte sie auf diese nur unmittelbar, durch sie auf die blos höheren mittelbar, durch diese wieder auf die niederen noch mittelbarer, und ebenfalls durch diese wieder auf die untergeordnetsten, die nun in der Materie selbst wirken, allermittelbarsten, und — so stände die Welt doch durch Gedanken der höchsten Intelligenz geschaffen da, und würde auch durch blose Gedanken derselben erhalten und regiert. — —

Zehnte Betrachtung.

Fortsetzung des Beweises für Gott aus der Sinnenwelt.

Es ist mir also, wenn auch nur vom Seyn der Welt überhaupt die Rede ist, schon unmöglich, beim absoluten Seyn der Welt stehen zu bleiben, und ich kann's nicht unterschreiben, daß die Welt schlechthin sey, weil sie ist. Wie nun aber vollends, wenn's gar heißt — die Welt ist auch, wie sie ist, schlechthin so, weil sie so ist? Kann ich bei dem absoluten Sosеyn der Welt nicht stehen bleiben? — — Hier bekomme ich's nun mit der Ordnung und Zweckfülle der Welt zu thun; wie? also die Ordnung der Welt erstlich wäre auch schlechthin blos, weil sie ist?

Was höre ich? Indem ich den Beweis für Gott aus der Ordnung der Sinnenwelt untersuchen will, gehts

geht's mir mit der Ordnung der Sinnenwelt gerade wieder so, wie mit der Existenz der Sinnenwelt. Man bestreitet auch sie; bestreitet man sie aber mit Grund, nun, so müßte ich auch hier wieder die Feder niederlegen.

Ich gestehe aufrichtig, daß der Spott über die Ordnung der Sinnenwelt einen weit traurigern Eindruck auf mich mache, als der Spott über ihre wirkliche Existenz; dieser kann, als bloße Folge einer zu weit getriebenen Spekulation, noch immer mit einem guten Herzen bestehen — jener aber auch? ich weiß nicht — mir will es nicht in den Kopf. Ich entsetze mich vielmehr, wenn ich höre, daß Jemand von dieser Seite — wenn nehmlich über Ordnung der Welt verhandelt wird — eben so gut zu beweisen sich getraue, daß die Welt ein Werk des Satans sey, wie Andere beweisen wollten, daß sie ein Werk Gottes seyn müße. Dennoch hat der, welcher neuerlich so schrieb, wenigstens das traurige Verdienst nicht, diesen heillosen Gedanken zuerst geäußert zu haben; schon Maupertuis verging sich so.

„Es sey nicht Naturgesetz, spricht man, daß es dem Guten gelinge — Moralität sey durchaus nicht die Regel des Ganges der Dinge in der Welt.“ — — Werden hier aber nicht in der That die Ausdrücke „Welt“ und „Natur“ doppelsinnig? Ein

Anderes ist's doch wohl, wenn man von Sinnenwelt und Natur überhaupt, und ein Anderes, wenn man blos von Menschenwelt und Menschheit spricht? Freilich gehören die Menschen zur Welt und zur Natur; sind sie aber nicht ein bloßer Theil derselben? Und — wenn dann in ihrer Welt es dem Guten nicht immer gelingt — wenn Moralität nicht die Regel des Ganges der Dinge in ihrer Welt ist — sind sie als freie Wesen dabei nicht mitwirkend? Kann das auf die Rechnung der Einrichtung der Welt überhaupt kommen, was sie an ihr verderben? Man unterscheide doch die Sinnenwelt, in welcher Alles blos nach den Gesetzen der Natur geht, von derjenigen Sinnenwelt, in welcher die Menschen nach Willkür mitagiren. Wenn die Menschen nur wollen, ist's dann nicht Naturgesetz, daß es dem Guten gelinge? Wie, es wäre nicht Naturgesetz, daß, je vernünftiger ein Mensch etwas anfange, desto besser es ihm auch von Statten gehe? nicht Naturgesetz, daß der Arbeitsame es gut habe? nicht Naturgesetz, daß Verdienste allein wahre Ehre gewähren? nicht Naturgesetz, daß man bei Mäßigkeit länger lebe, als bei Unmäßigkeit? was für offenbar falsche Behauptungen erlaubt man sich doch!

Aber nicht genug hieran; man geht noch weiter. „Woher der ewige Streit in der Natur? warum zerschlägt der Donner die Bäume? warum frißt der

Tiger den schuldlosen Wanderer? Hieran ist die Menschheit doch wohl nicht Schuld?" — — Diese und hundert ähnliche Fragen sind aber doch seit den Zeiten des Epikur und des Lukrez schon tausendmal gethan und auch tausendmal beantwortet worden; wie ist es möglich sie immer wieder so hervorzubringen, als wenn sie etwas Neues wären, oder als wenn noch nicht auf sie geantwortet worden wäre? So etwas, ich gestehe es frei, ist ekelhaft. Fast müßte man glauben, daß die, welche dergleichen Fragen thun, die Alten gar nicht gelesen hätten, wenigstens ist dies noch die einzige Entschuldigung für sie, wenn sie sie mit so origineller Keckheit thun. Lukrez beschwerte sich nicht blos darüber, daß es Tiger und Gewitter gäbe; er rechnete es auch der Natur zum Fehler an, daß es Berge und Meere gäbe, daß er keinen Pelz mit auf die Welt gebracht, daß ihm nicht Alles in den Mund wachse, ohne es erst erzeugen und bearbeiten zu müßen, u. s. w. Ob die Erde wohl von uns bewohnbar wäre, wenn sie keine Berge und Meere hätte? ob wir nicht eben dadurch, daß uns der Pelz von Natur fehlt, geschickt werden, auch in den schönsten Erdstrichen zu leben? ob die geringste Kunst oder Wissenschaft unter uns seyn würde, wenn uns die Befriedigung unserer Bedürfnisse nicht Sorgen machte? Gerade diese und

ähnliche Fehler also, welche man der Natur vorwirft, zeigen vielmehr von der Vollkommenheit ihrer Einrichtung für den Menschen. Und — eben so verhält sich's auch in der That mit allen größeren sogenannten Naturübeln. Sie ereignen sich alle nach denselben Regeln der Ordnung, welche die Basis des Bestandes der Natur sind, und aus aller einstweiligen Unordnung, welche sie anrichten, geht bald früher, bald später, ebenfalls nach denselben Gesetzen, auch wieder eine noch vollkommnere Ordnung hervor, so, daß sie nur den Transitus zu dieser machten. Der unsterbliche Reimarus hat hier unstreitig das Nonplusultra zur Vertheidigung der Natur geleistet; man kann alle Spötter der Ordnung der Natur nur getrost zu ihm in die Schule schicken, ohne nöthig zu haben, sich selbst weiter mit ihnen einzulassen.

Warum bleibe ich denn aber auch so lange bei der Erde stehen, wenn von Ordnung in der Welt die Rede ist? Hinauf von unserem unbedeutenden Planeten zu seiner Sonne! Hinauf von der einzelnen Sonne zu ganzen Systemen von Sonnen, zu Milchstraßen und Nebelsternen! welch ein nicht nur Unermeßliches, sondern auch Unermeßlichverbundenes! Warlich, unsere Pflanzenwelt, unsere Thierwelt aus den Augen verloren — und nur einen Blick, nur einen Blick zur Sonnenwelt,

zum gestirnten Himmel — und, wer dann, statt die Ordnung in der Natur anzustaunen, Ordnung in ihr noch abläugnet, mit dem ist nicht weiter zu reden. Alles dort oben in Bewegung, und diese unermeßliche Bewegung in solcher Stellung und nach so bestimmten Gesetzen, daß Alles sich die Wage hält, und daß Alles eben so, wie es nach den ältesten Nachrichten, die wir haben, so gewesen ist, wie es jetzt ist, auch nach uns in den tiefsten Tiefen der Nachwelt noch so seyn wird — — ach Astronomie, welch ein Studium bist du! wie zwingst du Jeden, wenn er auch an der kleinen irdischen Natur hie und da Unordnung erblickt — ob er sie gleich nur zu erblicken glaubt, weil er nur einzelne Theile derselben, und nicht ihr Ganzes, zu umfassen vermag — sein Glaubensbekenntniß an die höchste und über alle Fassung menschlicher Vorstellungskraft gehende physische Ordnung abzulegen! O daß du eifriger betrieben würdest! daß endlich die Tage kämen, wo die, welche sich vom Pöbel unterscheiden wollen, mehr thäten, als daß sie blos, wie der Pferdewäker aus seiner Hainicht, zuweilen den Sternhimmel ansähen, oder wo dieser nicht gar noch öfter hinaufsähe, wie sie!

Diese Ordnung in der Sinnenwelt nun — schlechthin blos, weil sie ist? — o laßt

mich nachdenken! — — Ich lebe in bürgerlicher Gesellschaft; gottlob, ich sehe auch viel Ordnung in ihr — so allgemeine Sitte es auch zu werden scheint, die Ordnung in ihr, wie die Ordnung in der Natur, zu verschreien. Die geringste Ordnung aber auch, oder die geringste Verbindung des Mannigfaltigen zum Eins nach Regeln, in ihr rührt von Menschen her, welche sie als Intelligenzen gemacht. Man kann oft sogar diejenigen noch nennen, welche sie gestiftet oder verbessert; und, wenn diese auch nicht mehr genannt werden können, so zweifelt doch Niemand daran, daß es dergleichen gegeben haben müße, uud Niemand läßt's sich einfallen, zu glauben, daß irgend eine noch so uralte bürgerliche Ordnung blos durch den Zusammentritt Mehrerer in eine Art von Gesellschaft entstanden sey. Wo daher noch gar keine bürgerliche Ordnung ist, und wo ganze Völker ohne sie leben, da spricht auch Jeder von uns das Urtheil, daß es unter ihnen noch an solchen Köpfen fehlen müße, die dergleichen machen könnten. Kurz — ich bin lebendig überzeugt, daß jede bürgerliche Ordnung, welche da ist, einen Kopf voraussetzte, der sie zu machen im Stande war. Was heißt dies aber anders, als — daß Jemand sie hinstellte, uud daß der, welcher sie hinstellte, sie

sie erst sich selbst vorstellen, oder denken mußte? Hatte er sie dann gedacht, so konnte er sie erst wollen, und wollte er sie dann, und hatte Kraft, sie hinzustellen, so stellte er sie hin. Ich sehe auch gar keine andere Möglichkeit, wie Ordnung entstehen und werden könne, als so. Was ist denn nun aber alle bürgerliche Ordnung gegen die Ordnung in der Natur! Was ist alle Ordnung, die Menschen machten, gegen die, welche sie offenbar nicht machten! Das wird doch wohl nicht etwa auch geglaubt werden sollen, daß Menschen die Ordnung in der Natur gemacht haben? Doch ja, es ist ja schon gesagt, durch den transcendirenden Idealismus schon gesagt, mit dem ich mich aber ein: für allemal abgefunden habe. Sehe ich mich denn nun nicht gezwungen, anzunehmen, daß so, wie die allergeringste bürgerliche Ordnung nur das Produkt einer Intelligenz, eines Verstandes, seyn kann, auch die physische Ordnung nur ein solches seyn könne? Sehe ich mich nicht gezwungen, zu glauben, daß diese, weil sie unermeßlich ist, auch nur das Produkt einer höchsten Intelligenz, eines unendlichen Verstandes, seyn könne? Gedacht — spreche ich da — mußte auch diese erst seyn, ehe sie werden konnte; gesetzt auch, daß für einen solchen Unendlichen, dessen Gedanken

allwirksam sind, sie denken und sie bewirken Eins war.

Was Malebranche hiergegen sagt, kann mich nicht verlegen machen. „Es gibt keinen Grund der Welt weiter, daß sie so ist, wie sie ist, als — weil sie sich nach den einfachsten, allgemeinsten Gesetzen erhalten kann.“ Dies kann ja vollkommen damit bestehen, daß sie ein Produkt der höchsten Intelligenz sey, welche diese Gesetze eben für die einfachsten und allgemeinsten erkannte; und wenn das Grund der Welt heissen soll, daß die Einfachheit und Allgemeinheit dieser Gesetze der Grund war, aus welchem der höchste Verstand sie zu Weltgesetzen machte, so habe ich gar nichts dagegen.

Aber — etwas Anderes muß ich hören, das von größerem Belange zu seyn scheint — „Du sprichst, Ordnung sey ohne einen ordnenden Geist nicht möglich; und warum nicht? Darum, weil du kein anderes Princip der Ordnung kennst, als den Verstand? Aber seit wann ist die Gränze unserer Erkenntniß die Gränze des Möglichen geworden?“ — Kann ich jedoch nicht getrost hierauf antworten — eben darum, weil ich kein anderes Princip der Ordnung kenne, als den Verstand, so muß ich mir bei der Ordnung in-

der Natur auch einen ordnenden Geist denken —? Wenn auch die Gränze unserer Erkenntniß nicht die Gränze des Möglichen ist: so muß doch auch unsere Nichtkenntniß nicht zum Beweise des Willkürlichen dienen sollen. Gern will ich zugeben, daß außer dem, was ich von existirender Ordnung weiß, für einen unendlichen Verstand noch Unendlich mehr möglich sey; wie kann ich aber zugeben, daß nicht nur Alles, was ich von existirender Ordnung weiß, sondern was ich auch nichts von ihr weiß, die ganze unendliche existirende Ordnung, das Werk keines, gar keines Verstandes sey? Unvergeßlich bleibt mir hier, was Cicero schon sagte — „Glauben, daß die so herrlichgeordnete Welt aus bloser Konkursion unendlichvieler Körpertheile entstanden sey, ist eben so viel, als glauben, daß dadurch, wenn unzählige Formen aller Buchstaben des ganzen Alphabets unter einander gerüttelt und dann hingeschüttet würden, die Annalen des Ennius entständen, so, daß sie wirklich lesbar wären; ich zweifle aber sehr, daß dies dem Zufalle auch nur in Ansehung eines einzigen Verses derselben glücken dürfte."

Braver Cicero, so schüttelst du schon dein Haupt über die unübersehbare Weltordnung ohne einen erhabensten Geist, der sie aufgestellt hätte.

Und — so würde dich's auch wohl nicht befriedigt haben, wenn man dir gesagt, daß die unaussprechliche Ordnung in der Natur sich schon blos aus den Gesetzen der Natur erklären lasse. — — Es wäre schon zu wünschen, daß nicht nur unsere Stylisten, sondern auch unsere Philosophen zu diesem Römer fleißig in die Schule giengen; sie hätten sich dessen in der That so wenig zu schämen, als jene. Das gebe ich ja gern zu, daß jede Ordnung auf Regeln beruhe, und daß nicht diese, sondern eine andere Ordnung seyn müßte, wenn sie nicht gerade diese, sondern andere Regeln hätte; bin ich denn nun aber hierdurch beim letzten Schritte, den ich doch offenbar thun muß? Würde ich mich bei Erklärung der Entstehung irgend einer Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft blos durch bie Regeln, nach welchen sie bestehe, abfertigen lassen? So wenig eine solche Ordnung ohne diese Regeln wäre, so wenig wären diese Regeln ohne einen Verstand, der sie traf. Kann ich denn also bei den Regeln der unaussprechlichen Naturordnung blos stehen bleiben, und wenn ich sie auch alle wüßte, oder muß ich mich nicht auch nach einem unendlichen Verstande umsehen, der sie traf?

Wenn nun aber diese Regeln der physischen Ordnung in sich selbst begründet wären? Bedürfte

es dann noch außer ihnen einer besondern Ursache dieser Ordnung? — — Ich weiß, wie viel Gewicht man auf diesen Einwurf lege, und wie man wohl gar die mathematische Nothwendigkeit zu seinem Illustrans mache, welche doch blos spekulativ ist, und durch die keine einzige von den Vorstellungen, welche sie betrifft, wenn nicht eine Kraft noch hinzutritt, die selbige wirklich macht, zur Wirklichkeit kommt. Sollte hierbei nicht Alles auf die Frage ankommen, ob keine andere Weltordnung, als die, die wirklich ist, denkbar und möglich sey? Wer wird es aber wohl wagen, mit Nein hierauf zu antworten? Könnte man ihm nicht auf der Stelle das Gegentheil an den verschiedenen Zusammensetzungen mehrerer Maschinen, die zu einerlei Art gehören, zeigen? Ja, wenn er hieran noch nicht genug hätte, könnte man ihm nicht sogar eine andere Weltordnung skizziren? Waren nun also vielleicht unzählige andere Weltordnungen möglich, so sind auch die Regeln der gegenwärtigen Weltordnung nicht in sich selbst begründet, sondern sie sind darin begründet, daß gerade diese, und keine andere Weltordnung, zur Wirklichkeit kommen sollte. Die Regeln sind nicht nothwendig an sich, sondern blos nothwendig in Bezug auf diejenige Welt, welche nach ihnen entstehen und bestehen

sollte. Die Welt, welche wirklich ist, ist nicht der Regeln wegen da, sondern die Regeln sind ihrentwegen da, eben so, wie jede Einrichtung, welche wir machen, und die allerdings auch auf Gesetzen, oder Regeln beruhet, nicht der Gesetze wegen da ist, sondern die Gesetze ihrentwegen da sind. — als wovon doch wohl kein vernünftiger Mensch jemals das Gegentheil behaupten würde. Stehe ich nun aber nicht abermals bei einer Ursache, welche gerade diese Weltordnung, und keine andere, bestimmte, und die also auch gerade diese, und keine andere Regeln, für sie festsetzte? Ich darf mich hier getrost auf die größesten Weltweisen berufen, denen es eben so gieng — auf Leibnitz, Newton, Kant. Der Letztere sprach — „was aus den allgemeinen Gesetzen der Natur fließt, ist keine Wirkung der unvernünftigen Nothwendigkeit. Es gründet sich zuletzt doch Alles in der höchsten Weisheit, aus welcher die Einrichtung und Uebereinstimmung der allgemeinen Beschaffenheiten entspringt.“ Durch dieses Wort hat sich Kant als ein wahrer Weltweiser ein ewiges Denkmal gesetzt.

Ich weiß nicht, wie diejenigen fortkommen wollen, welche Gott aus der moralischen Ordnung, die uns ins Herz geprägt sey, beweisen wollen,

wenn sie nicht zugleich dem Beweise für Gott aus der physischen Ordnung seinen Werth zugestehen. Entweder keine von beiden Ordnungen führt auf Gott, oder Beide führen auf ihn: Führen die Gesetze der Natur, weil sie nothwendig wären, nicht auf Gott, so ist das Gesetz in uns eben so nothwendig, und führt auch nicht auf ihn. Wenn aber das Gesetz in uns seiner Nothwendigkeit ungeachtet auf Gott führt, warum nicht auch die Gesetze außer uns? Im Menschen vereinigt sich die sinnliche und übersinnliche Welt; warum soll er denn die erhabenen Gesetze, nach welchen sein Körper besteht, nicht eben so hoch ehren, und sie eben so als etwas Göttliches finden, wie das Gesetz, das in seinem Gewissen zu ihm spricht? Wäre die physische Ordnung selbstständig, so wäre es die moralische noch weit mehr.

Warum gesteht man denn auch zu, daß sich keine moralische Weltordnung, ohne moralischen Weltplan denken lasse? Soll sich denn gerade nur die physische Weltordnung ohne physischen Weltplan denken lassen? Ist denn diese so ganz und gar nichtswürdig? Ist nicht vielmehr jene ohne diese völlig undenkbar??

Am allerauffallendsten aber war es, daß diejenigen, welche Gott für den Regenten der moralischen Welt feierlich anerkannten, ihn von der physischen Welt völlig ausschlossen, und diese sich blos selbst überließen. Wie soll es denn möglich werden, daß Gott Vollkommenheit in der moralischen Welt bewirken könne, wenn ihm die Natur nicht auch unterworfen ist? Da dieses völlig unbegreiflich bleibt; da vielmehr Gott schlechterdings in die Natur einfließen muß, um das Moralgesetz zu befördern: so mußte man sich endlich auch zu der sonderbaren Aeußerung entschließen — „darauf zu antworten, wie dies möglich sey, wäre unphilosophisch — es werde dieser Einfluß blos absolut postulirt.“ Nun, so kämen wir ja doch durch absolutes Postuliren doch wieder dahin, wo wir schon waren, wenn wir nach unserer Denkweise von der Ordnung in der Sinnenwelt auf einen höchsten Geist, als das Princip derselben, schließen zu müßen glaubten. Warum sollen wir denn aber Gott durch Postuliren erhalten, und nicht durch Schlüsse unserer Vernunft? Und — ist absolutes Postuliren am Ende etwas Anderes, als wirkliches Schließen?

Heil mir! die Ordnung der Sinnenwelt ist nicht schlechthin, weil sie ist. Schon fängt also

diese an, mir Gott zu verbürgen, wie mich die blose Existenz der Sinnenwelt schon auf ihn hinwies. — Nun will ich zur Zweckfülle der Welt übergehen; wie? diese wäre auch schlechthin, weil sie ist.

Ich hab's nun erwartet, daß es mir mit der Zweckfülle der Welt wieder so gehen werde, wie erst mit der Existenz, und dann mit der Ordnung der Sinnenwelt. Auch sie wird bestritten; ich bin nun aber auch schon so abgehärtet, daß ich die Feder niederlegen zu müßen deshalb nicht weiter fürchte. Wenn auch selbst Hume und Voltaire gestanden, daß man sich Gewalt anthun müße, wie aus der sichtbaren Ordnung in der Welt, so noch mehr aus den Verhältnissen in der Welt, nicht Absichten zu erkennen, so hilft dies doch alles jetzt einmal wieder nichts; vielmehr geht der Spott über Zwecke in der Natur, und über einen Hauptzweck in derselben, gegenwärtig vielleicht weiter, als jemals. „Wenn viel Thiere um des Menschen willen da wären, heißt's z. E., so gäbe es auch Thiere genug, um derentwillen der Mensch da zu seyn schiene.“ Den Beweis hiervon möchte ich schon hören; man fühlte dies auch, und sagte deshalb blos — da zu seyn schiene. „Auch alle lebendige Wesen zusammen, heißt's ferner,

könnten nicht als letzter Zweck der Natur angesehen werden, weil die Erfahrung lehre, daß es mit ihrer gesammten Glückseligkeit oft auch traurig genug stehe." Vermuthlich sind hiermit die Erdbeben gemeint. Als wenn die gegenwärtige innere Einrichtung der Erde, die so ist, wie sie seyn mußte, wenn die lebendigen Wesen und besonders die Menschen, auf ihr es so gut haben sollten, wie sie es haben, nicht Erdbeben zuweilen unvermeidlich machte, und als wenn nicht nur so viel Glückseligkeit für die empfindenden Wesen seyn sollte, als möglich! Ich habe den armen Märtinet sehr verspottet darüber gelesen, daß er es bewunderte, daß die Menschen zwei Augen hätten, und nicht eins nur. „Wie also, wenn der Mensch vier Augen hätte, so bewundertest du wohl Gott noch mehr? Du bewunderst Alles, was da ist, es sey, wie es wolle." Ich habe sogar Folgendes gelesen — „Welche erbauliche Gedanken! wie gütig ist doch Gott! er hat uns nicht nur Nahrung gegeben, um unser Leben zu erhalten, er hat derselben auch einen besondern Wohlgeschmack mitgetheilt. Nun, so schmecke doch recht hin, andächtige Seele, wie süß diese Traube, wie würzhaft dieser Apfel sey, damit du die Güte Gottes recht schätzen lernest. Alle diese Annehmlichkeiten sind

nicht dazu da, daß du über denselben andächtig brütest, sondern daß du durch sie zum Guten gestärkt werdest, u. s. w." Nun, weiter wollen wir ja auch nichts davon; heißt denn das aber andächtig über etwas brüten, wenn man die uns stärkende gütige Weisheit Gottes auch in einer Traube, oder in einem Apfel erkennt? Und warum muß denn gleich eine Traube, oder ein Apfel, zum Beispiele genommen werden? Vermuthlich doch wohl nur, um die Zwecke in der Natur lächerlich zu machen! Aber — o welch ein ödes und segenloses Geschäft ist dies! Kleidet es auch wohl den guten Menschen?

Dieser Spott ist's dann auch wohl gewesen, welcher selbst Philosophen aus andern Schulen, und unter ihnen die wackersten Männer, verleitet hat, das Zweckwesen der Natur wenigstens geringer zu würdigen. Man hat offenbar ohne Noth und zur Ungebühr eingelenkt, wenn man sich nur mit der Untersuchung beschäftigen will, welche Kräfte in der Natur, und nach welchen Gesetzen sie wirken. Warum denn aber auch nicht mehr untersuchen, wozu sie wirken? Muß nicht Beides beisammen seyn, wenn wir wahre und vollkommene Naturkenntniß haben wollen? Wirklich traurig für mich war es, selbst Herder sagen zu hören — „Reine Naturge-

setze entwickeln, ohne sich um partikuläre Absichten Gottes zu bekümmern, dies ist der rechte Weg. Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsere Erscheinungen der sogenannt todten und lebendigen Schöpfung, Salze, Pflanzen, Thiere und Menschen, erschienen, wirken, leben, handeln, der hätte die schönste Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, daß wir Füße zum Gehen, Augen zum Sehen haben, u. s. w." Was wäre das für eine Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes, wenn wir blos wüßten das Wie, und nicht auch das Wozu? Wann empfängt das größeste Kunstwerk eines Menschen vollen Werth — nicht wahr, erst alsdann, wenn wir auch einsehen, daß es den größesten Nutzen habe? Wann wird also die Ordnung der Welt erst aufs höchste bewundernswürdig? gewiß auch dann, wenn wir sie auch überall als die zweckmäßigste erblicken? Wir kennen ja in der That nicht einmal die Dinge eher recht, geschweige daß wir sie sollten gehörig schätzen können, bis wir ihre Absichten einsehen. Warum sollten wir denn also nicht doch wenigstens die Betrachtung der End-

ursachen mit der Naturlehre, oder mit der Betrachtung der wirkenden Ursachen, verknüpfen? Verknüpfung des Wie und des Wozu, oder Verknüpfung der Einsicht der Endursachen, mit der Einsicht der wirkenden Ursachen, giebt erst menschliche und wahre Naturkenntniß.

Wer beschäftigt sich nicht wenigstens auch lieber mit der Untersuchung solcher Dinge, die er für nützlich erkennt, als mit der Untersuchung anderer, von deren Nutzen er gar nichts einsieht? Da es nun so erstaunend viel Dinge zu untersuchen giebt, so ist's um so begreiflicher, daß wir uns nicht eher zur Untersuchung eines Dinges entschließen, bis wir es für ein Ding der ersteren Art ansehen. Was hilft es denn, blos die physichen Ursachen irgend einer Einrichtung einzusehen, wenn wir nicht die Einstimmung aller Theile dieser Einrichtung zum wohlthätigen Zwecke derselben einsehen? Zum Spekuliren über Dinge, deren Nutzen uns nicht einleuchtet, sind wir nicht da; wenigstens ist unsere Zeit zu kurz dazu, und wir können diese besser anwenden. Wirklich haben auch die Menschen eher den Nutzen, oder die Absichten der Dinge, eingesehen, als ihre Fabrikation; wirklich führte jene Einsicht sie erst zur Untersuchung ihrer Fabri-

kation; wirklich machte es die frühere Einsicht des Nutzens, daß sie hernach ähnlich scheinende Dinge zu demselben Nutzen zu verwenden versuchten; wirklich war es die Erfahrung davon, daß von Allem, was sie erkannten, nichts ohne Nutzen sey, welche den Glauben in ihnen erregte, daß nichts, gar nichts in der Natur vergeblich da sey; und dieser Glaube verursachte dann wieder, daß sie, wenn sie etwas Neues entdeckten, nicht eher zufrieden waren, bis sie auch den Zweck desselben aufgefunden hatten. Hume macht daher Viel wieder gut, wenn er am Ende eingesteht, daß die Ueberzeugung von Endursachen, oder von weisen Absichten der Natur, uns überall in unserem Nachdenken leite.

Ich halte es also getrost nach, wie vor, auch mit den Zwecken in der Natur, wenn dergleichen nur da sind. „Es ist aber ein Grundsatz aller Schulen, daß die Natur nichts umsonst wirke“ — so konfitirt sogar Hume hierüber. Dasjenige nun, woraus erhellet, daß etwas nicht umsonst da sey, nenne ich seinen Zweck. Wenn ich nun auch nicht immer den Hauptzweck dadurch erkennte, so ist's doch schon genug für mich, zu wissen, daß es nicht zwecklos da sey. Ha, welch eine nicht nur über alle Bewunderung, sondern auch über alles Staunen gehende neue Ansicht bekomm

hier die Welt, welche uns schon durch ihre Ordnung so entzückte! Ein unermeßlich verbundenes Ganzes nach ewigen und unwandelbaren Gesetzen nun nicht nur, sondern dieses auch in die Verbindung, in welche es gesetzt ward, so gesetzt, daß sich Alles wie Mittel und Zweck gegen einander verhalte, daß die Zwecke wieder Mittel werden zu höheren Zwecken, diese wieder, u. s. f. So der ganze Sternhimmel im Großen; so unser einzelner Planet im Kleinen! Dieser von außen her und auf seiner Oberfläche, in seinem Innern und in seinem innersten Innern so eingerichtet, daß alle mögliche Arten von lebendigen Erdenwesen seine Bewohner seyn können. Jedes von diesen wieder so eingerichtet an sich, daß es sich völlig zu der Einrichtung um sich her schickt — vom Menschen bis zum kleinsten Insekt. Nichts Mangelndes daran, was es zu seiner besondern Lebensweise brauchte, an keinem derselben, aber auch nichts Ueberflüssiges, nichts der Art, dessen es nicht dazu bedurfte, wenn es uns auch wirklich zuweilen so schiene. Die ganze große Oekonomie der irdischen Natur bis in ihre untersten und kleinsten Theile absicht- und zweckvoll — — ist es möglich, daß ich mir dies abstreiten lassen könne?

Freilich — wenn ich behaupte, daß sich Alles wie Mittel und Zweck gegen einander verhalte, daß die Zwecke wieder Mittel werden zu höheren Zwecken,

diese wieder, u. s. f.: so weise ich mich am Ende selbst auf einen Hauptzweck hin, und so werde ich auch verbindlich, diesen mir anzugeben. Leibnitz zagte zu seiner Zeit schon, seine Meinung hierüber zu sagen; wie vielmehr würde er jetzt damit anstehen! Er nannte zwar die Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen einen von den höheren Zwecken, er wollte doch aber auch nicht, daß diese der einzige höhere Zweck, ja auch nicht einmal der letzte Zweck genannt würde. Daß er hierdurch nicht etwa der Meinung des Reimarus gewesen sey, der das Wohl aller Lebendigen zum Zweck des Weltalls machte, erhellet daraus, daß er ausdrücklich auch erklärte, es klinge zwar glaublich, sey aber doch im strengen Verstande nicht wahr. Ich wünschte also, daß er über seinen letzten Zweck sich näher erklärt hätte. Zu glauben, daß die leblose Welt für sich selbst da sey, wäre thöricht, und Reimarus hat Recht, wenn er sagt, daß es dieser gleichviel seyn könne, sie existire so oder so, sie existire, oder existire nicht. Sie kann also nur für die Lebendigen da seyn. Unter den Lebendigen auf Erden ist der Mensch unwiderleglich das Höchste; denn er ist zugleich Glied der übersinnlichen Welt, außer ihm aber hat die die Erde keine Intelligenzen weiter aufzuweisen. Ohne Zweifel jedoch steht auch auf jedem andern bewohnten Sterne eine Art von Intelligenzen an der Spitze der

dortigen Lebendigenreihe, wie hier. Alle diese Intelligenzenarten zusammen machen die übersinnliche, mitten in der Sinnenwelt existirende, Welt aus, und so glaube ich, daß die sinnliche Welt in ihrem ganzen Umfange für die übersinnliche Welt da sey. Zur übersinnlichen Welt gehörende Wesen sind dann vollkommen, wenn sie moralischgut sind. Moralität würde also der letzte Zweck der gesammten Sinnenwelt seyn; an der Ordnung in der Sinnenwelt sollten die Intelligenzen ihr Gefühl für höhere sittliche Ordnung stärken, und mit diesem ihrem moralischen Gefühle sollten sie in der Sinnenwelt thätig seyn. Wenigstens weiß ich weiter keine Art, auf welche eine Intelligenz thätig werden könnte, als in der Sinnenwelt; so, wie ich aus eigener Erfahrung gewiß weiß, daß das moralische Gefühl, oder das geistige Schönheitsgefühl, durch das physische Schönheitsgefühl, oder durch Gefühl für das Schöne in der Natur, auf das herrlichste gestärkt werde. Komme ich nun wieder darauf zurück, daß es auf der Erde keine Intelligenzen weiter gebe, als die Menschen: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht die Menschheit als den Hauptzweck der irdischen Sinnenwelt ansehen sollte. Dabei kann immerhin die Erde den Mondintelligenzen das seyn, was der Mond uns ist; so wenig wir uns als den Hauptzweck des Mondes ansehen werden, so

so wenig können sich jene dadurch für den Hauptzweck der Erde ansehen.

Kann ich aber auch wohl beweisen, daß alles das, was ich Zweckfülle und Zweckmäßigkeit in der Natur nenne, nicht durch den bloßen in der Natur gegründeten Mechanismus möglich sey? — — Daß sie durch den Mechanismus der Natur allerdings begründet werde, daß dieser es sey, durch den sie bewirkt werde, gebe ich von ganzem Herzen zu. Das ist so ganz meine Meinung, daß in der Welt Alles natürlich zugehe; ohne daß gerade deshalb noch eine Zeit für die Menschheit kommen müßte, wo sich — wie man uns süß verspricht, die gesammte Möglichkeit des Organismus in allen seinen Erscheinungen aus mechanischen und chemischen Principien augenscheinlich darthun lassen werde. Doch — dies bei Seite; was soll das aber heißen, daß dieser Mechanismus der Natur in der Natur selbst gegründet sey? Komme ich hier nicht wieder zu einer Nothwendigkeit an sich, die ich schon vorhin nicht anerkennen konnte?

Ich will mir einmal die Sache deutlicher hinstellen. Also — nicht darum, daß die Formen, und zwar gerade diese, und keine andere, aus der Materie würden, wirkten die Kräfte in

der

der Materie so, wie wir sie wirken sehen, sondern darum, weil die Kräfte in der Materie schlechterdings so wirken mußten, entstanden die Formen, und zwar gerade die, welche entstehen — welche Meinung unter diesen beiden ist wohl die vernunftmäßigste? Sind es denn nicht dieselben Kräfte, welche überall in der Materie wirken? Warum wirken sie nicht nur einerlei Formen? Warum wirken sie hier gerade diese, und nicht jene? Waren diese Fragen es nicht, welche die Scholastiker verführten, selbstständige Formen anzunehmen? Was denkt man sich aber dabei, und ist es Mehr als leerer Wortschall? Müßte man es nicht lieber dafür mit den Kainiten halten, welche die Körper durch Schutzgeister bilden ließen, um doch eine verständige Ursache derselben zu haben? Müßte man nicht lieber an Najaden, Oreaden und Hamadryaden wieder glauben?

Noch auf eine andere Weise will ich mir die Sache hinstellen. Also — nicht darum, weil dieses oder jenes Thier diese oder jene Lebensweise führen sollte, ward es so eingerichtet, wie es eingerichtet ist, sondern darum, weil die organische und chemische Anziehung, blos als solche, ihm diese oder jene Einrichtung gab, führt es nun

auch diese oder jene Lebensweise — — welche auch unter diesen beiden Meinungen kann auf den höheren Beifall meiner Vernnnft rechnen? Dringt sich nicht mir ebenfalls sofort die Frage auf — warum bringt die Anziehung, durch welche alle Organisationen schlechthin entstehen sollen, hier gerade diese Organisation hervor, und keine andere? Ist der blose Bildungstrieb, wenn mit ihm die Sache abgethan seyn soll, ebenfalls Mehr als ein bloser Wortschall? Man glaubte, als die Rede von ihm aufkam, Alles erklärt zu sehen; man hätte aber blos sehen sollen, daß die Erklärung durch ihn nur weiter hin geschoben sey.

Wäre die Organisation nicht für eine bestimmt Lebensweise eingerichtet, sondern würde die Lebensweise erst zufälligerweise blos durch die Organisation bestimmt: so frage ich mit Recht — wer lehrt das Thier, seiner Organisation gemäß zu leben? Deutliche Einsicht derselben etwa? Doch nein, die Organisation selbst. Ja, das kann sie dann nur, wenn eine gewisse Lebensweise ihr Zweck war; dann, nur dann wird die Organisation auch gewiß dahin angelegt seyn, daß das Thier seine Lebensweise darnach nicht verfehlen kann.

Herrlich sprach daher Kant — „An Entbehrung teleologischer Erklärungsgründe, um sie durch physische zu ersetzen, ist bei organisirten Wesen gar nicht zu denken, sondern wir müßen hier lediglich dem Princip der Zwecke folgen. Ein organisches Wesen ist nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander, als Zweck und Mittel, möglich. Die Grundkraft also, durch welche eine Organisation gewirkt wird, muß als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden, und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden.“ Ach — auch durch dieses Wort hat sich Kant als ein wahrer Weltweiser ein ewiges Denkmal gesetzt. Möchte doch bald Einer seiner ächten Schüler auftreten, und uns eine Sammlung von seinen Kernsprüchen der Art geben! Gewiß müßte solche dem wahren Philosophen so willkommen seyn, wie eine Sammlung von Luthers Kernsprüchen dem wahren Theologen. Der nun schon Verklärte — wie ward er von seinen unächten Schülern zur lächerlichen Schau aufgestellt, und wie ärgerte er sich darüber, daß man das, was man von ihm gelernt hatte, so übertrieb!

Reimarus fand das Zweckwesen in der Einrichtung der Organisationen vorzüglich darin, daß allenthalben Abweichungen von der Einförmigkeit in der Zusammenfügung ihrer verschiedenen Theile bemerkt wurden, die gerade so beschaffen wären, daß eben auf diese Weise ein Nutzen daraus erfolgte. Er berief sich dabei z. E. auf die Verschiedenheit der Augen, die genau der verschiedenen Lebensweise der Thiere angemessen sey, und die durchaus nicht blos durch gemeine Anziehungskräfte bewirkt werden könne; er berief sich auf die äußerst verschiedene Richtung, Befestigung und Beschaffenheit der Muskelfasern, Gefäße u. s. w., die aber immer so wären, wie sie seyn mußten, wenn sie diesem oder jenem Bedürfnisse dienen sollten; er setzte hinzu, — zu sagen, daß Gefäße sich nur erweitern, verengern, ausbreiten, oder vereinigen dürften, um den organischen Bau von Pflanzen oder Thieren natürlich hervorzubringen, giebt keinen Aufschluß, woher sie sich eben an diesem Orte, auf diese Weise, so oder so schicken mußten; und — ich stimme ihm von ganzem Herzen bei. — — Reimarus — dein Nahme sey nicht blos im neunzehnten Jahrhundert, sondern im neunzehnten Jahrtausend noch hochgelobt!

Ist nun die Zweckfülle in der Natur überall offenbar; verbürgt mir sie besonders jedes organische Wesen auf das unwiderleglichste: was spräche ich damit, wenn ich spräche, daß sie schlechthin sey, weil sie sey? Ich thue diese Frage auf das gewissenhafteste an mich — ich vergesse dabei alles dessen, was schon aus der Existenz und aus der Ordnung der Welt für mich resultirte — — wie? Zwecke und die weiseste Zweckmäßigkeit überall und überall in der ganzen Sinnenwelt — und nichts weiter? — nichts, gar nichts da, das die Zwecke setzte, die Zweckmäßigkeit bewirkte? Müßte mir nicht warlich daran gelegen seyn, daß nichts der Art da seyn sollte, wenn mein inneres Auge dergleichen nicht entdeckte? Lege doch hier Jeder, dessen inneres Auge dergleichen nicht entdeckt, diese Frage sich recht ans Herz?

Nein, ich schließe mich hier an die Weisesten der Vorzeit und meines Zeitalters an. Kant, als er gesagt, daß die Grundkraft, durch welche eine Organisation gewirkt werde, als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden müße, setzte hinzu — „Solche Kräfte kennen wir nicht weiter, als Verstand und Wille, deren letzterer, sofern er durch ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäß einer

Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen.“ Höret, Zeitgenossen, höret! — Reimarus spricht — „daß überall zusammenstimmende Wirkungen aus den Bewegungsgesetzen so unzähliger und verschiedener unwissenden Theile erfolgen müssen, deutet klärlich auf eine absichtliche Anordnung und auf die Weisheit dessen hin, der sie entworfen hat.“ „Auch die kleinste Organisation entsteht durch Uebereinstimmung vieler und mannigfaltiger Theile, ohne welche sie solche durchaus nicht werden kann. Nun mögen wir uns so viele Naturkräfte, die sie bewirken sollen, denken, als wir wollen, so richten sie sich alle nach Regeln, welche dieser Uebereinstimmug so lange zuwiderlaufen müßen, als sie sich selbst überlaßen sind. Nur, wenn eine Art des Lebens, zu welcher eine Organisation bestimmt ist, als die Absicht derselben angenommen wird, und wenn ein Verstand die Kräfte nach dieser Absicht leitet — dann erst ist Erklärung davon da.“ — Höret, Zeitgenossen, höret, höret! Und — wozu mehrere Zeugnisse! Lese ich doch von dem Urheber der gegenwärtigen Fehde über Gott am Ende selbst folgendes Bekenntniß — „Die bloße Analyse eines organisirten Wesens, als eines solchen, dessen Theile nicht blos neben einander, sondern auch für einander da

sind, leitet zum Glauben an die Möglichkeit eines Princips solcher Wesen, das man sich als Weltschöpfer denken kann.“ — Höret, Zeitgenossen, höret, höret, höret!

Gesetzt aber endlich auch, die gegenwärtige Fortdauer der Arten organischer Wesen, oder die Generation derselben, ließe sich durch einen bloßen Bildungstrieb, gleichsam polypenartig erklären; ist es möglich, daß ich, da ich doch endlich bei ersten Individuen stehen bleiben muß, wenn ich vernünftig über das, was Reihe heißt, denken will, mir einfallen lassen könne, auch das Entstehen dieser eben so erklären zu wollen? Auf jeden Fall müssen diese freilich durch Aufeinanderwirken von Kräften entstanden seyn; diese Kräfte waren ja aber nicht gleich in einem Keime, der, wie der junge Polyp, nur aussprossen durfte, bei einander, sondern waren zerstreut, wie fanden sie sich zusammen? auch kannten sie einander nicht, wie trafen sie einander gerade so, daß organische Wesen, uno so unendlich verschiedene organische Wesen, die noch dazu alle in ihrer Art so vollkommen sind, daraus entstanden? Ja, wenn auch endlich der Keim zu diesen ohne Mutter entsprossen wäre — ein wahrer Ungedanke — woher bekam der Keim ohne Mutter seine Nahrnng? Und — wenn alle diese Fragen nur Kleinigkeiten seyn sollen, so entsteht für mich die große Frage — warum entsteht

jetzt kein einziges organisches Wesen mehr so? — — Ich mag mich also drehen und wenden, wie ich will, so bleibt mir nichts übrig, als — daß ich ein allübersehendes, allwirkendes Wesen, von welchem alle Kräfte abhangen, als die Grundursache der schicklichen Austheilung und Beziehung der Kräfte beim Entstehen und Ausbilden der ersten Individuen aller Arten von organischen Wesen annehmen muß. Dieses, dieses hat dann auch ihrer Organisation zugleich den Bildungstrieb, die Kraft sich fortzupflanzen, einweben können.

Wie könnte ich alle diese Betrachtungen besser schliessen, als mit einer Stelle Kants, den ich so gern, so ehrfurchtsvoll nenne. — „Die gegenwärtige Welt eröfnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Ordnung und Zweckmäßigkeit, daß alle Sprache über so viele und so unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredeteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset es immer weiter hin nach einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben

dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht Etwas an, das ausserhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte." Dies ist das höchste Wort, welches Kant sprach, und so ist es auch das ewigste Denkmal, das er sich gesetzt hat. Heil ihm nun schon hochdroben dafür!

So rufe ich dann getrost nochmals aus — Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen an der Welt, so, daß kein Mensch Entschuldigung hat. Und — so steht mir Gott schon durch die Sinnenwelt unbestreitbar da, Weder beim absoluten Seyn, noch beim absoluten Soseyn der Welt kann ich stehen bleiben, wenn ich nicht gegen alle menschliche Denkweise denken will. Was sollte mich denn aber bewegen, so zu denken, und gerade über diesen Gegenstand einzig und allein so zu denken? oder was sollte mich entschuldigen können, wenn ich über ihn so dächte?

Unstreitig war es auch diese Vorstellung, welche machte, daß unter denen, die den Beweis für Gott

aus der Natur verdrängen wollten, Mancher wieder einlenkte. Daß kein Mensch Entschuldigung habe, wenn er über die Welt wider alle menschliche Denkweise dächte — dies, dies ward gefühlt. „Wohlan dann, heißt's, so wird dann Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit aus der Welt ersehen — weiter aber auch nichts, als dies. In der Sinnenwelt steht Gott blos als ein geschickter Baumeister und Künstler da — das ist aber noch lange kein Gott. Zu den moralischen Eigenschaften Gottes sich zu erheben, falle der Physikotheologie nicht ein!" Dies ist's, worauf man ausserordentlich viel Gewicht legt, und wodurch man wenigstens dem Beweise für Gott aus der Natur nur den untersten Platz einräumen will; ich weiß aber nicht, wie man auch dies verantworten wolle.

Ist's wahr, daß uns die Welt blos dadurch, daß sie ist, auf Gott hinweise, oder nicht? Ist's wahr, daß sie uns dadurch, daß sie so ist, wie sie ist, auf Gott, als auf einen allmächtigen Weisen, hinweise oder nicht? — Soll's nicht wahr seyn, warum giebt man es denn erst zu? ich denke ja, die Rede solle nun nur davon seyn, daß der Beweis für Gott aus der Natur nicht der oberste sey — so aber wäre er ja gar kein Beweis. Soll's

also wahr seyn — strahlt uns also in der ganzen Natur die höchste Weisheit in Ordnung und Zweckmäßigkeit, wodurch überall das höchst möglichste Gute geschafft wird, entgegen: so strahlt uns ja auch dadurch zugleich die Heiligkeit Gottes entgegen, wie sie uns aus der Sinnenwelt entgegen strahlen kann. Wie? ein solches Wesen sollte nicht höchstmoralischgut seyn, das überall die höchst möglichste Vollkommenheit bewirkt, und dadurch bezeugt, daß es nur an Vollkommenheit Wohlgefallen habe? Ist das Pflichtgebot in der moralischen Welt etwas Anderes, als das Gleichgewichtsgebot in der physischen Welt? Ist dieses nicht das versinnlichte Pflichtgebot? Bekommt das Sittengesetz nicht dadurch eine ganz eigene Unverletzlichkeit in unsern Augen, wenn wir sehen, daß schlechterdings kein Bestand, keine Ordnung, keine Vollkommenheit, kein Heil in der Natur wäre, wenn die Gesetze der Natur nicht unwandelbar befolgt würden, und wenn wir daraus schliessen, daß also auch an Bestand, Ordnung, Vollkommenheit und Heil in der moralischen Welt nicht zu denken sey, wenn das Pflichtgesetz nicht unverbrüchlich befolgt wird? Gott ist heilig, d. h. er liebt nur das Vollkommene; hat er dies nicht in der Sinnenwelt genug bewiesen? O laßt uns die Spuren dieser seiner Vollkommenheitsliebe in selbiger

aufsuchen; wie wird dann das Gesetzbuch der Sittlichkeit sich uns erst recht entfalten — wie ehrwürdig wird es uns dann erst recht in allen seinen Forderungen werden!

Eilfte Betrachtung.

Uebergang zum Beweise für Gott aus der übersinnlichen Welt.

Nun bin ich so weit, daß ich von der Sinnenwelt zur übersinnlichen Welt übergehen kann, um den Beweis ebenfalls zu untersuchen, welcher aus dieser für Gott geführt zu werden pflegt. —

Die übersinnliche Welt ist die Welt des Wahren und des Guten. Die Kräfte, welche in ihr wirken, sind die Denkkraft und die Willenskraft. Sie existirt, wie schon gesagt, mitten in der Sinnenwelt; denn das Wahre wird durch die Denkkraft in der Sinnenwelt erkannt, und das Gute wird durch die Willenskraft in der Sinnenwelt bewirkt. Ein Wesen, welches diese Kräfte besitzt, tritt eben dadurch, daß es sie besitzt, in den Reihen der übersinnlichen Wesen, oder in den Reihen der Intelligenzen, ein. Ich besitze diese Kräfte, unbekümmert also darüber, daß selbige doch in denjenigen Kräften, welche ich mit den übri-

gen organischen Wesen gemein habe, ihren Grund haben, und daß ich nicht angeben kann, wie sie aus diesen entspringen — rechne ich mich, wenn ich mich von ihrer Seite betrachte, zu jenem erhabeneren Reihen. Jeden andern Menschen muß ich mir eben so vorstellen, wie mich selbst; auch überzeugt mich jeder andere Mensch bald davon, daß er so gut denke und wolle, wie ich. Weiter sind mir aber auch keine Wesen, welche ich zu jenem Reihen zählen könnte, mit Gewißheit bekannt. Ich ahne zwar dergleichen auf jedem bewohnten Stern; ich kann mich aber aus Mangel an Erfahrung von selbigen hier nicht auf sie einlassen. Die Rede ist und bleibt also nur vom Menschen, und so verwandelt sich der Beweis für Gott aus der übersinnlichen Welt, in den Beweis aus der höheren Bestimmung des Menschen. Durch seine Denkkraft ist der Mensch zur Wahrheit bestimmt — durch seine Willenskraft zur Tugend; mithin zerfällt dieser Beweis in zwei Beweise — in den Beweis aus der Bestimmung des Menschen zur Wahrheit, und in den Beweis aus der Bestimmung des Menschen zur Tugend. Ich begreife wenigstens nicht, warum, sobald dieser doch geführt wird, jener nicht auch geführt werden sollte; ich begreife es um so

weniger, da ohne Einsicht moralischer Wahrheit, oder ohne Einsicht des Guten, kein Wollen des Guten Statt finden kann. — —

Man klagt über die Schranken, welche dem Menschen, von dieser seiner höheren, übersinnlichen Seite betrachtet, gesetzt wären, und findet sie unbegreiflich. Ich stimme in das Geständniß der Schranken, über die man klagt, zwar ein, aber — ohne auch nur über sie zu klagen, geschweige, daß ich in ihre Unbegreiflichkeit einstimmen sollte. Diese Schranken folgen ja offenbar daraus, daß unsere Organisation so ist, wie sie ist; aus ihr sind sie vollkommen begreiflich. Fragt man aber weiter, warum unsere Organisation so sey, wie sie ist: so ist die natürlichste Antwort darauf — weil sie eine menschliche seyn sollte. So eine Organisation, wie die unsrige, ist eine menschliche; welch eine Frage also — warum ist das Uebersinnliche an mir in diese Schranken eingeschlossen?! Hier, hier wird es dann doch ganz offenbar, daß man das Uebersinnliche oder Geistige am Menschen seinem Sinnlichen immer schon voraussetze; da man dann natürlich darauf fällt, zu glauben, daß es dadurch schrankenlos werden würde, wenn es vom Sinnlichen, oder vom Körper, befreiet würde. Ich für mein Theil glaube, wie schon gesagt, daß es

ohne allen Körper schlechthin um selbiges geschehen seyn würde. Die Sache mit dem Ich, als dem einzigen Dinge an sich, wird offenbar übertrieben, und es ist daher kein Wunder, wenn Leute von geradem Menschensinn zu bekennen anfangen, daß ihnen der moderate Materialist lieber sey, als der exaltirte Idealist. Wem sollte er dies auch nicht seyn? Er spricht doch wenigstens noch verständliche Worte; sein Gegenfüßler aber spricht nichts, als unverständliche.

Wer die Schranken unbegreiflich findet, welche dem Menschen gesetzt sind, der muß auch die Schranken, welche allen organischen Wesen gesetzt sind, unbegreiflich, ja, die ganze Welt, unbegreiflich finden. Es ist eben so, als fragte er, — warum ist ein Ding das Ding, welches es ist? Was soll man darauf antworten? Wenn es nun ein anderes Ding wäre, so gäb's ja dieselbe Frage wieder. Es müßte also gar kein Ding seyn; nur dann erst hätte das seltsame Fragen ein Ende. Immer ist's, als setzte man das Ding schon voraus, und fragte dann, warum es diese, und keine andere Form bekommen hätte; wird denn nicht aber durch die Form jedes Ding das erst, welches es ist? Indessen ist's gut, daß man auf solche Weise das Unbegreifliche aller For-

men einsieht; und darum ist's wahr, was ich anfangs sagte, daß ohne Gott die ganze Welt unverständlich und öde sey. Nur dann, wenn ein Wesen existirt, welches alle mögliche Formen zur Wirklichkeit zu bringen gedachte, sind die Grenzen und Schranken, welche jeder Form gesetzt sind, begreiflich. Wie sollten dieselben Kräfte an sich blos alle mögliche Formen hervorgebracht haben? Es mußte ein unendlicher Verstand da seyn, dem alle mögliche Formen vorschwebten, und der sie durch sein allkräftiges „Es werde" zur Wirklichkeit brachte. Ich will dies nur auf die organischen Wesen, welche man Thiere nennt, anwenden. Einem Dinge also, das Schnecke seyn sollte, wurden durch die Schneckenform Schneckenschranken gesetzt; dadurch ward's Schnecke. Einem Dinge, das Adler seyn sollte, wurden durch die Adlerform Adlerschranken gesetzt; dadurch ward's Adler. Einem Dinge, das Elephant seyn sollte, wurden durch die Elephantenform Elephantenschranken gesetzt; dadurch ward's Elephant. Es sollte aber auch eine Organisation seyn, die die Krone aller irdischen Organisationen wäre, die Uebersinnliches im Sinnlichen einschlösse; diese heißt Mensch, und so wurden ihr durch die Menschenform die Menschenschranken gesetzt. So oft wir also un-

sere Schranken fühlen, haben wir ein dunkles Gefühl von Gott, der sie uns setzte, und eben das Unbegreifliche derselben verbürgt uns das Daseyn Gottes, durch welches sie uns begreiflich werden. So, wie wir uns als endliche Intelligenzen denken, müßen wir auch eine unendliche Intelligenz voraussetzen. Unser Eingeschränktes ist das, was aus dem Uneingeschränkten resultirt, und ohne dieses gar nicht da seyn könnte. Wie komme ich wiedar auf Gott! Ja, ja, Mendelssohn hat Recht, wenn er das Argument des Psalmisten schlicht und kunstlos nennt — „Der das Ohr gepflanzt hat, muß doch wohl hören? der das Auge gepflanzt hat, muß doch wohl sehen? der dem Menschen Erkenntniß lehrt erkennt auch des Menschen Gedanken.“ — —

Nun will ich zu jenem doppelten Beweise für Gott aus der höheren Bestimmung des Menschen zurückkehren.

Zwölfte Betrachtung.

Beweis für Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Wahrheit.

Die Tendenz der Denkkraft geht ihrer Natur nach aufs Erkennen, und der Mensch ist auf allen Seiten so gesetzt, daß sein gesammtes Wohlseyn, von dem niedrigsten an bis zum höchsten, von Richtigkeit seiner Erkenntnisse abhängt. Ob etwas das sey, wofür er es hält, ob etwas sich wirklich so verhalte, wie er meint, daß es sich verhalte, darauf kommt für ihn Alles an. Dies ist seine Bestimmung zur Wahrheit, über die, wie ich glaube, gar kein Zweifel übrig bleiben kann.

So hört ja der Wilde, der es blos noch mit Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse zu thun hat, in seinem Inneren schon das Gebot — suche richtig zu erkennen — und befolgt es. Die Noth zwingt ihn dazu; denn

der Mensch ist bei Befriedigung seiner Bedürfnisse übler daran, als die Thiere. Man darf nur gleich den ersten Punkt — die Nahrung — nehmen. Wo ist ein Thier, das nicht aus sich gleich seine Speise wüßte? Das kleinste Insekt legt sogar seine Eier dahin, wo die auskriechenden Jungen die ihnen gehörige Nahrung sofort für sich bereit finden. Der Mensch aber, wenn wir auch nur die Früchte nehmen, findet eine ganze Welt von dem Anscheine nach genießbaren und seinen Hunger stillenden Dingen vor sich, ohne aus sich zu wissen, nach welchen er greifen solle. Nicht nur kosten muß er sie der Reihe nach erst, ob sie wirklich für ihn genießbar sind, sondern — welches noch weit Mehr ist — ausforschen muß er erst auch selbst die für ihn genießbaren Früchte, ob sie ihm bekommen, oder nicht. Oft denke ich mich daher an die Stelle der ersten Menschen, wie sie mitten unter allem Reichthum, den die Natur für sie auftischte, wie Arme da standen — wie sie sich nicht eher an etwas wagten, bis der höchste Hunger sie trieb — und wie sie nach vielen Mißgriffen es erst so weit brachten, daß sie auch nur eine äußerst einfache, *sichere* Weise, sich zu erhalten, wußten.

Aber auch das Thier befriedigt seine Bedürfnisse gern *besser*, wenn es dies haben kann,

Mein Haushund läßt das Brod liegen, wenn er Fleisch hat; meine Hauskatze liegt lieber auf dem weichen Stuhle, als auf der harten Erde. Der Bequemlichkeitstrieb erwachte also auch im Menschen, und da hörte er von neuem das Gebot in seinem Innern — suche richtig zu erkennen. Dieser Trieb, war kaum gestillt, so gieng er in den Trieb nach sinnlichem Vergnügen, nach wirklichem Wohlleben, über. Hatte er aber das Gebot in seinem Innern — suche richtig zu erkennen — je laut gehört, so geschah es hier; denn nirgends hatte ihn der Schein so getäuscht, als hier. Die reizendste Vergnügungen fand er als Gift für sich; so kam Alles für ihn darauf an, die an sich ihm schädlichen von den an sich ihm unschädlichen zu unterscheiden, und das Maaß zu erkennen, in welchem er die an sich ihm unschädlichen genießen müße, wenn sie ihm nicht schädlich werden sollten. Hier kam er schon auf die ersten moralischen Wahrheiten, ohne sie für dergleichen zu halten.

Menschliches Wohlleben konnte nur durch Zusammentritt in größere Gesellschaften gesichert und befestigt werden; kaum aber befanden sich die Menschen in größeren Gesellschaften, als sie auch schon wieder einsahen, daß die Sicherung ihres Wohllebens ein leerer Traum sey, wenn sie nicht unter gewissen Bedingungen und nach gewissen

Vorschriften beisammen lebten. So hörten sie auch bald in Hinsicht dieser das erste Gebot in ihrem Innern — suche richtig zu erkennen. Hier, hier kamen sie nach und nach auf eine ganze Menge von moralischen Wahrheiten, wenn sie selbige auch nicht gleich anfangs dafür anerkannten.

In diesem größeren gesellschaftlichen Beisammenseyn entstanden und gediehen Künste und Wissenschaften; sie gediehen aber allerseits nur dadurch, daß man das große Gebot in seinem Innern — suche richtig zu erkennen — eben so, wie die ersten Menschen bei bloser Befriedigung der thierischen Bedürfnisse, befolgte. Der Mensch selbst machte sich zum Gegenstande einer besondern Wissenschaft, kam aber auch gleich hier beim ersten Versuche nicht weiter, wenn er jenes Gebot nicht befolgte. Man befolgte es aber wacker, und so ward die Moral als Moral herrlich bearbeitet, und man fand alle die praktischen Wahrheiten, welche der Mensch, wenn er Mensch seyn und als Mensch glücklich seyn wolle, anzunehmen und auszuüben habe. Von sich erhob sich der Mensch zum Universum; er konnte sich nicht enthalten, über den Zusammenhang und Ursprung desselben nachzudenken, und ruhete nicht eher, bis er wenigstens etwas darüber herausgebracht hätte; das Gebot — suche richtig

zu erkennen — behauptete sich nun schon in einer Art von Souverainetät über ihn.

Und so ward dies Gebot endlich die Losung des Menschen. Man nahm einzelne abstrakte Wahrheiten, die man gefunden, setzte sie zusammen, fand dadurch neue, folgerte aus diesen wieder andere, und sah nun ein, daß für Erkennen und Forschen keine Grenze sey. Weit entfernt aber, daß dies den Muth der Weisen hätte niederschlagen sollen, so erhob es ihn vielmehr. Je mehr sie zu erkennen fanden, desto mehr strebten sie zu erkennen, und je öfter sie im Erkennen sich irrten, desto heiliger klang ihnen das Gebot — suche richtig zu erkennen. So oft es ihnen nun noch gelingt, ihre Erkenntniße mehr zu berichtigen, oder auch der Wahrheit sich nur mehr zu nähern, so oft geniessen sie eine der höchsten Seligkeiten ihres Daseyns. Sie, sie sind es, die das allertiefste Gefühl von Bestimmung des Menschen zur Wahrheit haben. Wenn sich aber auch nur Wenige zu dieser Höhe der Spekulation aufschwingen können — wenn es auch sogar für die Gesellschaft äußerst mißlich stehen würde, falls Alle und Jede sich zu ihr aufschwingen wollten — so ist es doch nun ausgemacht, daß alles und jedes menschliche Wohlseyn, nicht blos das höchste geistige des tiefsinnigen Philosophen, sondern auch das niedrigste physische des Holzhackers, von Richtigkeit der Erkenntnisse abhange;

woraus dann doch wohl sonnenklar hervorleuchtet, daß der Mensch zur Wahrheit bestimmt sey, wenn es sich nicht auch schon aus der Tendenz der Denkkraft selbst zum Erkennen ergäbe, als welche doch unmöglich anders, als auf richtiges Erkennen gehen kann, weil sonst unter allen uns bekannten Kräften, die höchste Kraft es allein wäre, welche eine unvollkommene Tendenz hätte.

Angenommen nun also, daß der Mensch zur Wahrheit bestimmt sey — folgt aus dieser seiner Bestimmung etwas für das Daseyn eines Gottes? — — „Du hast selbst bewiesen, sagt man mir, daß es die Noth sey, welche zu allererst den Menschen antreibt, seine Denkkraft zu richtiger Erkenntniß anzuwenden; so ist's ja also die Noth, welche ihn zur Wahrheit bestimmt. Hernach hast du vom Triebe nach Wohlleben dasselbe behauptet; nun, es gibt auch ein höheres Wohlleben, ein Wohlleben im Besitze höherer Wahrheiten, so ist's also auch die Wohllebesucht, welche den tiefdenkendsten Philosophen zur höchsten Spekulation bestimmt. Offenbar folgt also von hieraus nichts für Gott; soll auch eine Bestimmung schlechterdings etwas Bestimmendes voraussetzen, so ist hier, wenn auch nicht an der Noth mehr, doch an der Wohllebesucht, die nicht blos körperlich, sondern auch geistig da ist, Bestimmendes genug.“

Getrost könnte ich doch wohl hier gleich jeden Wahrheitsfreund, jeden Forscher nach höherer Wahrheit, d. h. nach solcher, die geistiges Wohlseyn bewirkt — und von nun an nehme ich das Wort „Wahrheit" in diesem Verstande — fragen, ob er der Meinung auch sey, daß ihn nichts, als geistige Wohllebesucht zu seinem unermüdeten Forschen bestimme, oder ob es ihm nicht, wenn ihn sein Trieb zum Nachdenken ergreift, vorkomme, als wenn ihn ein höherer Hauch anwehe, und ob er nicht bei Befolgung des Gebots — suche richtig zu erkennen — unwillkürlich ein höchstes Wesen ahne, das im Besitze der Wahrheit ist, das auch ihm durch dieses Gebot den Eingang zur Wahrheit öfnete, und dessen schwacher Abdruck er durch Empfänglichkeit für Wahrheit, durch Trieb nach Wahrheit und durch Freude an der Wahrheit ist. . . Ich bin überzeugt, daß die Antwort für die Sache der Gottheit günstig ausfallen würde. Wenn es ein sittliches Gefühl gibt, so gibt es auch ein Wahrheitsgefühl; mit demselben Rechte also, mit welchem man jenes ein Gottesgefühl nennt, könnte man auch dieses ein Gottesgefühl nennen. Ich will mich aber hierbei nicht weiter aufhalten, sondern zu etwas Wichtigerem fortgehen.

Der durch seine Denkkraft zur Wahrheit bestimmte Mensch erblickt sich bei seinem Forschen nach Wahrheit

Wahrheit an gewisse Gesetze gebunden, nach welchen er schlechterdings denken muß. Es ist ihm unmöglich, gegen sie zu denken, und die höchste äußerliche und fremde Gewalt vermag dies nicht in ihm zu bewirken; dergleichen Gesetze sind z. E., daß er nichts für möglich halten kann, was sich selbst widerspricht — daß er Alles, was wirklich ist, auch für möglich halten muß — daß er zwei kontradiktorische Sätze nicht zugleich für wahr annehmen kann — daß er bei Allem, was ist oder geschieht, nach Grund fragen muß — daß er der höheren unter zwei Wahrscheinlichkeiten seine stärkere Zuneigung zu versagen nicht vermag, u. s. w. Wer gab ihm diese Gesetze seines Denkens? — „Sehe ich denn nicht, wie die erste Erziehung Alles in Allem verrichtet? Diese gibt die Gesetze der Tracht, des Geschmacks, der Sitten; so giebt sie auch die Vernunftgesetze, wie am Ende die Vernunft selbst.“ — Nun, nehmen möchte jene Tracht, Geschmacks, und Sittengesetze wohl eher die Vernunft können, als geben, und darauf arbeiten anch leider die ersten Erzieher oft hin. Eben so leiten diese ihre Zöglinge auch oft vielmehr an, gegen die Denkgesetze zu denken; arbeiten sich aber nicht dennoch die Zöglinge mit der Zeit wieder aus der Mißleitung hervor? Geben die ersten Erzieher etwa auch ihren Zöglingen die Empfindungsgesetze? — „So sind vielleicht die Empfin-

dungsgesetze der Grund der Denkgesetze? Bin ich denn nicht selbst der Meinung, daß das Uebersinnliche am Menschen sich aus seinem Sinnlichen erst entwickel?" — Dies ist allerdings wahr, wenn aber das Uebersinnliche erst aus dem Sinnlichen sich entwickelt hat, so hat es auch seine eigene Sphäre, und behauptet sich darin. O wie oft muß dann der Mensch seine Denkkraft erst anwenden, um seine Empfindungen zu berichtigen! Und — sobald er sich in das Reich der abstrakten Wahrheiten begiebt, was hat er dann weiter mit Empfindungen und Empfindungsgesetzen zu thun? — „Nun, so gibt sich die Vernunft ihre Gesetze selbst." — Gründen sich denn ihre Gesetze blos auf Vernunft? oder sind sie nicht an sich selbst schon Vernunft? Wie kann sich die Vernunft sich selbst geben? Bemerken kann sie wohl ihre Gesetze, ihrer inne werden kann sie; die Gesetze selbst aber können ihren Grund nur in einer höchsten Vernunft haben, welche auch als solche die Quelle aller Gesetze ist. Fühle ich mich also nicht hier schon gedrungen, auszurufen — so wahr ich durch meine Denkkraft zur Wahrheit bestimmt bin, so wahr muß es einen Gott der Wahrheit geben, der mich durch sie zur Wahrheit bestimmte.

Dieser Gedanke findet sich auch, je mehr man über ihn nachdenkt, immer wieder. — Wir erkennen doch in der That ausgemachte Wahrheiten; sollten wir also nicht auf ein Wesen schließen, dessen ganze Erkenntniß nichts, als ausgemachte Wahrheit, sey? Sollten wir nicht vollends anf ein Wesen schließen, dem das, was uns ausgemachte Wahrheit ist, schon ausgemachte Wahrheit war, ehe es noch ein Wesen unserer Art gab? Das Letztere wollte vielleicht Eberhard sagen, wenn er aus ewigen Wahrheiten den Beweis für einen ewigen Verstand führte.

Je mehr wir auch nach Wahrheit forschen, je tiefer wir in das Gebiet der Wahrheit eindringen, desto mehr überzeugen wir uns davon, daß alle Wahrheiten im Zusammenhange stehen. Die ältesten Weisen sahen dies schon ein, und fanden darin schon die erhabenste Aussicht. Wo ist aber der, welcher den Zusammenhang aller Wahrheiten zu übersehen vermag? — Doch, vielleicht sollte nur die Mannigfaltigkeit, welche allenthalben in der Welt sichtbar ist, dadurch vollkommen werden, daß auch vom Zusammenhange aller Wahrheiten eine endliche Intelligenz immer mehr übersähe, als die andere, und vielleicht ist es mit dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der Uebersicht aller endlichen Intelligenzen abgethan, so, daß

diese zusammen mit ihren Uebersichten die Uebersicht einer unendlichen Intelligenz repräsentiren? — Könnte aber auch wohl eine solche und so äußerst bewundernswürdige Mannigfaltigkeit, als das Werk eines blosen Zufalls anzusehen seyn, oder verbürgt sie nicht selbst schon das Daseyn einer höchsten Intelligenz, welche sie beliebte? Und was ist vernünftiger anzunehmen — daß es damit abgethan sey, daß die Uebersicht aller endlichen Verstande zusammen die vollkommene Uebersicht ausmache, oder daß alle endlichen Verstande zusammen mit ihrer unendlich vertheilten und zersplitterten Uebersicht nur der Abdruck eines einzigen unendlichen Verstandes sind, der den Zusammenhang aller Wahrheiten ganz und gar übersieht? Dringt sich uns nicht der Glaube auf, daß gleichsam die Kette aller Wahrheiten mit ihrem letzten Ringe am Throne eines Ewigen befestigt seyn möge? Wird uns nicht bei jeder neuen Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, als wenn wir uns durch sie diesem Höchsten, dem Alles übersehbar ist, mehr näherten? Fühlen wir nicht, so oft wir dieses Gefühl unserer Annäherung an ihn haben, zugleich, daß er uns durch den Trieb nach Wahrheit zu sich ziehen wollen, und daß er uns also die Bestimmung zur Wahrheit gegeben habe? Mir wird, indem ich dies

denke, so wohl, wie mir nur wohl werden kann, und ich bekümmere mich dabei gar nicht um die, welche darüber spotten können. Esset — trinket — u. d. m. rufe ich ihnen zu, wie ihr wollet; erlaubet mir's, euch zu bedauern, wenn ihr dergleichen für eure Bestimmung haltet — erlaubet mir's aber auch, euch zu bitten, daß ihr mich nicht verspottet, wenn ich eine höhere Bestimmung, als die, welche die Gurgel u. s. w. betrift, die Bestimmung zur Wahrheit für mich annehme.

Steht es denn aber auch wirklich mit der Einsicht sämmtlicher endlichen Intelligenzen in den Zusammenhang der Wahrheiten so, daß es damit abgethan seyn könne? kann man sagen, daß alle ihre Einsichten zusammen eine vollkommene Uebersicht ausmachen? Ich weiß doch gar nicht, wie man darauf komme, hier etwas vorauszusetzen, das bei der ersten näheren Prüfung gleich grundfalsch erscheint. Nicht einmal von der Sinnenwelt machen alle menschliche Kenntnisse zusammen eine vollkommene Kenntniß aus; vielmehr — wie unendlich wenig erkennt die ganze Menschheit von ihr! Mit jedem neuen Aufblick zum Himmel muß man diesen Ausruf noch herzlicher wiederholen. Wer lehrt uns erkennen, was auf jenen zahllosen Sternen ist? Hier könnte man

freilich erwiedern — wenn auf jedem Stern auch Intelligenzen sind, so erkennt jede Art derselben das auf ihrem Stern Erkennbare, und so wird doch Alles erkannt; — ich frage aber mit Recht zurück — wie viel erkennen wir Erdintelligenzen denn auch wohl von dem, was auf unserm Stern Erde erkennbar ist? Wird es den Intelligenzen auf andern Sternen mit Erkenntniß des Erkennbaren auf selbigen anders gehen, als uns? Wozu wäre nun das übrige Erkennbare da? Ganz und gar wäre doch z. E. kein Verhältniß zwischen dem, was auf der Erde erkennbar ist, und zwischen dem, was auf ihr wirklich erkannt wird, wenn keine höchste Intelligenz da wäre, welche sich im Besitze aller der uns unzugänglichen Erkenntnisse befände. Und — soll denn das höchste Erkennbare, die Verbindung aller Sterne, vergeblich da seyn? Dies ist undenkbar, eben so undenkbar, als daß es eine endliche Intelligenzart auf irgend einem Stern geben könne, welche dies höchste Erkennbare wirklich erkennte. Nun aber, so muß es ein Wesen geben, welches das Ganze überschaut. Wie alles Uebrige, was hier in kleinen einzelnen Theilen anzutreffen ist, selbst die Elemente mitgerechnet, irgendwo im Großen da ist: so muß auch Erkenntniß, die unter uns überall im Kleinen

da ist, bei einem Wesen im höchsten Großen anzutreffen seyn. Das Daseyn jeder endlichen Intelligenz weiset auf das Daseyn einer unendlichen Intelligenz, auf ein Urbild aller Erkenntniß, Wissenschaft und Weisheit hin, von dem alle menschliche und alle übrige endliche Erkenntniß, Wissenschaft und Weisheit nur ein schwacher Abglanz ist.

Die Bestimmung des Menschen zur Wahrheit blos an sich führt mich also allerdings schon auf Gott hin; nun will ich auch einen Blick auf den Gang werfen, welchen es mit dieser Menschenbestimmung auf dem Erdboden bis jetzt genommen hat. — — Wer bei einzelnen Theilen der Geschichte stehen bliebe, der müßte in der That auf den Gedanken gerathen, daß die Menschen ihre Bestimmung zur Wahrheit von sich würfen, und daß sie aus der Ehre, Intelligenzen zu seyn, wenig oder gar nichts machten. Man muß aber die ganze Geschichte, so weit wir sie kennen, zusammenhalten; so ergiebt sich's klärlich, daß sich die Wahrheit doch von Zeit zu Zeit mehr auf der Erde ausgebreitet habe. Harte, fürchterliche Kämpfe sind zwar zwischen Wahrheit und Irrthum geführt worden; wer könnte aber, so verschieden auch oft der Ausgang der einzelnen Kämpfe war, in Abrede seyn, daß die Wahrheit

am Ende doch, alle Kämpfe zusammengerechnet, die Siegerinn gewesen sey? Warum wären wir denn sonst jetzt in unsern wichtigsten Erkenntnissen wirklich weiter, als je? Würde dies aber geschehen seyn, wenn nicht ein erhabener Genius der Wahrheit über die Menschheit wachte?

„Doch, — warum nicht? Die Zeit vertritt die Stelle eines solchen Genius. Die Zeit allein bewirkte dies; denn sie ist die Feuerprobe aller Meinungen, und am Ende, wenn alle Meinungen diese Probe durchgegangen sind, bestehen die wahren unter ihnen. Die Menschen rücken in ihren Erkenntnissen unaufhörlich fort; denn jede Generation fängt nicht immer wieder von vorn an, sondern findet schon den hinterlassenen Erkenntnißvorrath der vorhergegangenen Generationen, nimmt ihn in Empfang, sichtet ihn und kann nun auf ihm fortbauen. So müßen die Menschen an der Hand der Zeit blos schon durch Irrthümer zur Wahrheit gelangen. Auch finden die Vertheidiger des Irrthums in der Zeit ihr Grab, wie Alles; sind sie also dahin, was kann die Wahrheit, welche dem Tode nicht unterworfen ist, verhindern, ihr Haupt empor zu heben?

So scheinbar dies klingt, so reicht's doch zur völligen Erklärung des Siegs der Wahrheit über

den Irrthum nicht hin. Die Zeit mag dadurch, daß die Menschen an ihrer Hand in ihren Erkenntnissen fortschreiten, wohl solche Irrthümer zu Boden stürzen, die für die Leidenschaften gleichgültig sind; sobald aber das Herz beim Irrthum ein starkes Interesse findet, biete sie alle ihre Kräfte gegen sie auf — es hilft ihr nichts, denn die Menschen sind von Seiten des Herzens zu allen Zeiten gleich. Was war es denn, das von jeher und bis jetzt die eifrigsten und hartnäckigsten Vertheidiger des Irrthums schuf? war es nicht der Eigennutz? Finden nicht immer einzelne Menschen, oder auch ganze einzelne Stände, ihr Konto auf das reichlichste dabei, daß das Volk in Vorurtheil, Aberglauben, Unwissenheit und Blindheit gelassen würde? Hat dieser niedrige Eigennutz nicht auch in der That von Anbegin an der Aufklärung und Erleuchtung der größeren Masse der Menschheit allen möglichen Eintrag geleistet? Was half es, daß die Verfinsterer der ablebenden Generation mitablebten? Mit der neuauflebenden Generation lebten auch neue Verfinsterer wieder auf; und so ist's durch alle Generationen gegangen. Dennoch ward es nach und nach auf dem Erdboden lichter; und dennoch siegte die Wahrheit immer mehr, und oft mußte der Eigennutz gleichsam darum nur

seine abscheulichste Höhe ersteigen, um ihr den Sieg zu erleichtern. Noch mehr; ein Freund und Verbreiter der Wahrheit stand oft gegen Tausende von Verfechtern des Irrthums, die einzelne Verblender in ihren verdammlichen Bund gezogen hatten, auf; wer machte den Einen stark gegen Tausende? Es war oft schon schier um ihn geschehen, als plötzlich Umstände sich ereigneten, die ihn wie allmächtig in Schutz nahmen. Er selbst hatte diese nicht geschaffen, hätte sie aber das Ungefähr geschaffen, so ist nicht einzusehen, wie dieses gerade den einzigrechten Augenblick dazu gefunden hätte. Hier denke ich an Luther mit seiner Reformation, und beuge mich ehrfurchtsvoll vor dem Gange der Dinge . . . Erwäge ich dies Alles, und bedenke ich, wie weit wir sind: so glaube ich mit Recht ausrufen zu dürfen — Es muß ein Gott seyn — sonst wären wir so weit nicht. O daß wir eine zusammenhangende und vollständige Geschichte der Ausbreitung der Wahrheit auf dem Erdboden hätten! wer uns diese liefern könnte, der hätte uns gewiß einen der stärksten Beweise für Gott geliefert. — —

Doch — ich komme nun auf das Wichtigste bei der Bestimmung des Menschen zur Wahrheit. Viel ist allerdings schon in Hinsicht derselben auf der Erde geschehen; wie Wenig ist aber das, was

geschehen ist, gegen das, was noch geschehen muß, wenn sie nicht an sich zwecklos seyn, und wenn die Menschheit nicht mit ihrer eigenen Bestimmung im Widerspruche bleiben soll! Betrachte ich den Theil der Erde, wo Wahrheit ja ist — wie klein ist er gegen das Uebrige der Erde, wo noch der sinnloseste Irrthum und Aberglaube herrscht! Sehe ich mich auch selbst da um, wo Wahrheit zu Hause zu seyn scheint, wie hält man auch da mit Allgemeinmachung der Wahrheit noch häufig so an sich! Doch, dies Alles ist noch zu wenig gesagt; vollendete Bestimmung der Menschheit zur Wahrheit wird dann erst da seyn, wenn alle Menschen in allen ihren hauptsächlichen Urtheilen übereinstimmen, und wenn es eine Stimme unter der ganzen Menschheit, die Stimme des Wahren, giebt.

Hier fällt mir Jemand gleich ins Wort — „Ich sehe, wohin du willst; du hättest auch Recht, wenn du erst beweisen könntest, daß ein solches Reich der Wahrheit nicht etwa bloser schöner Traum sey — dies kannst du aber nicht.“

Ich antworte dem Gegner unter der ehrlichen Voraussetzung, daß er selbst ein Freund und Beförderer der Wahrheit sey — — Wie! du kannst

zweifeln, daß die Menschheit zu einem Reiche der Wahrheit bestimmt sey, und handelst doch selbst nach dieser ihrer Bestimmung, und so, als wenn du sie fest vor Augen hättest? Warum theilst du denn deine Meinung, welche du für Wahrheit hältst, Andern so gern mit? Warum bekämpfst und bekriegst du allenthalben den Irrthum, wo er dir in den Weg tritt? Thust du denn dies etwa aus Stolz, aus Ruhmsucht, aus Rechthaberei? Dies wirst du dir doch wohl nicht nachsagen lassen wollen? Du arbeitest also selbst auf ein Reich der Wahrheit hin; seine Beförderung ist dein Zweck; wie? und du machtest dir eine blose Schimäre zum Zweck? Thu dir doch nicht selbst Unrecht damit, daß du dir so etwas vorspiegelst, das, was in deinem Innern dich unwiderstehlich drängt, für ein Reich der Wahrheit zu arbeiten, ist auch das, was dir ein solches künftiges Reich der Wahrheit verbürgt. Dies fühlst du auch — dunkel wenigstens; und darum, nur darum arbeitest du auf dasselbe hin, so entfernt es dir auch noch scheint. Wie du nun thust, so thun andere wacker denkende Männer auch. Eine ganz große unübersehbare Gesellschaft von Weisen arbeitet gemeinschaftlich auf Eins hin. Diese kennen einander größtentheils gar nicht; sie haben also keine Abrede getroffen, und stehen

doch, ohne im geringsten äußerlich verbunden zu seyn, in dem engsten Geheimbunde unter einander. Für das Reich der Wahrheit streben und ringen sie Alle, dies ist ihr allerseitiger Zweck — wie? und alle Weisen der Erde sollten auf die unbegreiflichste Weise darauf fallen, eine und dieselbe Schimäre sich zum Zweck zu machen? Ist es nicht vernünftiger, zu denken, daß dasjenige keine blose Schimäre seyn könne, was sich alle Weisen zum Zweck machen? Es muß doch etwas seyn, was sie dazu dringt; es muß bei Allen dasselbe seyn. Was kann dies aber anders seyn, als das Gefühl, welches Jeder von ihnen von *seiner* Bestimmung zur Wahrheit hat? Dieses verbürgt Jedem von ihnen die Bestimmung der Menschheit zu einem Reiche der Wahrheit; weil *Bestimmungen aller einzelnen Menschen zusammen zur Wahrheit* im Grunde nichts Anderes sind, als *die Bestimmung der Menschheit zum Reiche der Wahrheit*, und so, nur so fühlen sie sich gedrungen, für dasselbe zu arbeiten, weil sie dafür arbeiten können. Gesetzt nun auch, daß es übrigens erst nach Jahrtausenden erschiene, so glauben sie doch, daß zur endlichen Erscheinung desselben auch auf ihren entferntesten Beitrag gerechnet sey.

So wahr es also ist, daß jeder einzelne Mensch durch seine Denkkraft zur Wahrheit bestimmt sey: so gewiß muß auch ein Reich der Wahrheit für die Menschheit im Ganzen bestimmt seyn — ein Zustand, worin Jeder nach Wahrheit strebt, Jeder die Wahrheit erhält, und Jeder bei der Wahrheit seine Ruhe findet. Ich gebe übrigens gern zu, daß das Bild hiervon nicht überzeichnet werden müße. Es giebt nothwendige Wahrheit, Wahrheit, die alle Menschen brauchen; es giebt aber auch Wahrheit in Menge, die immerhin nur Sache Weniger bleiben kann, welche die Spekulation lieben. Und so kann auch mitten in einem Reiche der Wahrheit dennoch die größeste Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Menschen in Ansehung des Reichthums an Erkenntniß des Wahren Statt finden. Nur für das, was jeder Mensch als Mensch an Wahrheit braucht, muß auch jeder Mensch Sinn haben, und es muß ihm solches wahrhaftig zu Theile werden. Eben so muß auch in Ansehung aller Erkenntnisse, welche im Reiche der Wahrheit wirklich da sind, unter denen, die sie besitzen, Uebereinkunft Statt finden; damit man mit Wahrheit sagen könne, daß die Wahrheit herrsche.

Wann und wie nun ein solches Reich der Wahrheit für die Menschheit kommen soll, ist auf der andern Seite gar nicht abzusehen, wenn — kein Gott ist. Was ist's denn, daß selbiges noch immer zurückhält? Dies, daß die Menschen in Masse noch zu niedergedrückt leben, als daß sie sich weiter um richtige Erkenntniß bekümmern sollten, als in so fern es ihren sinnlichen Zustand betrift, und daß denen, welche sich weiter um sie bekümmern, in Masse noch die Wahrheit vorenthalten wird. Jene drückt die Natur und der Lauf der Dinge nieder; wer kann hier helfen, als ein Wesen, das über die Natur und über den Lauf der Dinge gebietet? Ich sehe nicht ein, wie jene Millionen in den untersten Ständen allerwärts sich mit ihrer Denkkraft an weiter etwas, als an grobe Sinnlichkeit und an blose Befriedigung ihrer thierischen Bedürfnisse, machen sollen, so lange sie die halbthierische Erziehung bekommen, welche sie bekommen, und so lange ihnen die oft nur kümmerliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse lebenslang vollauf zu denken macht. Das Schicksal muß warlich erst nach ganz andern Regeln zu handeln anfangen, ehe hier eine verbessernde Veränderung von Belang zu erwarten steht. Ist Keiner, der das Schicksal regiert, o wehe der armen Menschheit! so geht

die Sache ewig in dem empörenden Gleise fort. Noch weniger sehe ich ein, wie jene ebenfalls große Menschenmenge, die in den traurigsten Zonen lebt, und deren Denkkraft daselbst fast ganz verbuttet, jemals auch nur die geringste Empfänglichkeit für höhere Wahrheit erhalten solle. Ist keine andere Natur für die Menschheit zu erwarten, so bleibt's ihr auf immer unmöglich, im Ganzen als nur einigermaaßen aufgeklärte Intelligenzenrace zu erscheinen; was ist's aber mit dieser Erwartung, wenn es keinen Herrn des Universums gibt, der vielleicht noch einen andern Stern für uns hat? Was aber die gleichfalls zahllosen Menschen betrift, welchen die Wahrheit, nach der sie wirklich Verlangen haben, noch immer vorenthalten wird — wie kann man darauf rechnen, daß der Verfinsterungssucht, die von jeher gewütet hat, ohne höheren Beistand je ein Ende gemacht werden werde? Ihre schändlichen Triebfedern werden immer bleiben, und so wird sie auch, wie sie immer zu herrschen gesucht hat, immer zu herrschen suchen. Nur, wenn ein allmächtiger Weiser über die Menschheit waltet, ist's zu hoffen, daß, wie alle Hindernisse der Wahrheit, so auch dieses, welches unter ihnen das abscheulichste ist, beseitigt werden werde, wenn seine Zeit erst kom-

men ist. Eben dasselbe gilt auch von der nothwendigen allgemeinen Uebereinkunft in den Erkenntnissen unter denen, welche sie besitzen. Es ist gleichfalls nicht einzusehen, wie bei der Verschiedenheit der Geistesfähigkeiten, die durchgängig angetroffen wird, je ein Einverständniß in den Meinungen Statt finden werde, wenn nicht auch ein höchster Geist noch durch irgend eine vollkommenere Anstalt es bewirkt, daß Jeder in Betreff dessen, was er weiß, das Wahre wisse, und daß es sonach nur eine Stimme, die Stimme des Wahren, gebe, die die ganze Menschheit bei ihren Urtheilen über Eins und Dasselbe leitet.

Wie mir also die Bestimmung des Menschen zur Wahrheit ein Reich der Wahrheit verbürgt, so verbürgt mir das Reich der Wahrheit auch Gott. Nun denke ich an jene geheime, sich unter sich selbst nicht einmal kennende Gesellschaft der Weisen, die für das Reich der Wahrheit arbeiten, noch einmal zurück, und finde es sehr natürlich, daß sie unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupte stehe. Nun stelle ich mir jenen obersten Geist vor, wie er die Arbeiten aller dieser großen Geister unter allen Himmelsstrichen und in allen Jahrhunderten zu ihrem erhabenen Ziele hinleitet. Der Beweis für Gott

aus der Sinnenwelt kommt mit seiner Kraft, die schon auf mich wirkte, dazu, und so wird mein Glaube an Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Wahrheit noch stärker. Ich finde hier in der übersinnlichen Welt, in so fern sie die Welt des Wahren ist, Alles wieder so, wie dort. „Suche richtig zu erkennen“ — diese gebietende Stimme in meinem Inneren ist dieselbe Stimme, welche das große „Es werde“ überall in der Natur spricht. Denkgesetze, wie Naturgesetze — wer diese gab, gab auch jene. Ausgemachte Wahrheiten, wie allgemeine Naturkräfte — wessen ursprüngliches Eigenthum diese sind, dem sind auch jene von Ewigkeit her ausgemacht. Und — Zweckmäßigkeit in den Anstalten für das Reich der Wahrheit, wie in allen Anstalten im Reiche der Natur; Zweckmäßigkeit sogar in der Verschiedenheit der Meinungen und im Streite über sie, weil hierdurch, nur hierdurch die Menschen auf das menschlichste zur Wahrheit vorgeleitet werden konnten. Derselbe unendliche Verstand, welcher die Zwecke in der Natur setzte, und ihnen Alles gemäß einrichtete, setzte auch den großen Zweck des Reichs der Wahrheit, und dirigirt die Erreichung desselben. An der Sinnenwelt konnten die Menschen nicht mitschaffen — darum ward sie ohne sie

vollkommen; an der Wahrheitswelt aber sollten sie als Intelligenzen mitschaffen — darum ist diese noch nicht vollkommen, sie wird aber unter der Leitung der höchsten Intelligenz auch einst vollkommen werden, wie jene. — Heil mir am Schlusse dieser Betrachtung! Ich bin durch meine Denkkraft zur Wahrheit bestimmt, und so wahr dies ist, so wahr ist ein Gott.

Dreizehnte Betrachtung.

Beweis für Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Tugend.

Die übersinnliche Welt ist aber auch die Welt des Guten. In dieser wirkt die Willenskraft, wenn die Denkkraft vorher geübt worden ist, oder der Wille, in so fern er durch den Verstand bestimmt wird. Es kann nicht seyn, daß eine Intelligenz ihre eingesammelten Erkenntnisse todt aufbewahre; die praktischen unter selbigen werden durch sich selbst lebendig und verwandeln sich in Gesinnung. Gesinntseyn heißt Wollen, und die Tendenz des Wollens, oder der Willenskraft, geht auf Wirken, auf freies Wirken, auf Selbstthätigkeit. Der Wille strebt hervorzubringen, und zwar den Ideen gemäß, die der Verstand ihm reicht, und die man also Zwecke nennen kann. Man nennt es freilich wohl auch ein Wollen, wenn das Kind nach Allerlei ver-

langt; eigentlich sollte man dies aber nur sinnliches Begehren nennen, das es in seinem blos noch thierischen Zustande mit allen Thieren gemein hat. Die Grundlage davon sind die sinnlichen Triebe, und der Reiz, welchen die sinnlichen Gegenstände für diese haben. Wille im eigentlichen Verstande ist nur Eigenthum des Menschen und ruhet auf Uebung der Denkkraft. Ihm kommt daher auch Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben und vom ganzen Zudrange der äußerlichen Sinnenwelt zu. Nach Erkenntnissen richtet er sich, und so soll er seine Freiheit dadurch behaupten, daß er sich nur auf das erkannte Gute richte. Dies ist die Bestimmung des Menschen zur Tugend. Es ist ein und dasselbe Gebot—sey rechtschaffen — und — suche richtig zu erkennen; denn was heißt — sey rechtschaffen — anders, als — neige dich zum Richtigerkannten —? Mithin hört jeder Mensch auch dieses Gebot, sobald er zu moralischen Erkenntnissen gelangt. Wie er die erkannten spekulativen Wahrheiten glauben soll, so soll er die erkannten praktischen Wahrheiten thun.

Ich habe schon gesagt, daß die sinnliche Welt für die übersinnliche da sey, daß eine Intelligenz erst durch Moralität vollkommen werde,

u. s. w. So behaupte ich auch hier wieder, daß das blose Intelligente am Menschen für sein Moralisches da sey. Das höchste Uebersinnliche am Menschen ist sein Sittliches; Moralität ist die Krone des Universums. Nur muß ich hier bemerken, daß es zweierlei sey, blos ein moralisches Wesen zu seyn, und moralischgut zu seyn; moralisch seyn heißt seinen Willen selbst richten können, moralischgut seyn aber, seinen Willen auf das Gute richten. In beiden Bedeutungen pflegt es genommen zu werden, wenn man von Moralität spricht, und daher viel Irrung; ich nehme dieses Wort in der letzteren. Kein Wunder also, wenn auch aus der Bestimmung des Menschen zur Moralität, oder zur Tugend, ein Beweis für Gott geführt wird; und da in unsern Tagen Alles auf diesen Beweis gebauet wird, so will ich ihn sorgfältigst untersuchen. Die Hauptsache dabei ist, daß ich seine eigene Kraft nicht mit der Kraft, welche die vorigen Beweise schon auf mich ausgeübt haben, verwechsele, und daß ich nicht die Ueberzeugung, welche diese schon bei mir gewirkt haben, ihm etwa zuschreibe; wie dies offenbar jetzt bei Vielen der Fall zu seyn scheint. O daß dies Wort doch recht angehört und beherzigt würde!

Ich habe Viel über den Beweis für Gott aus einer moralischen Weltordnung gelesen; ich habe aber auch gefunden, daß man über den Begriff derselben nichts weniger, als einig, sey. Ohne hier weiter derer zu erwähnen, welche die moralische Weltordnung für Gott selbst halten — als worüber ich mich schon oben erklärt habe, und wovon hier, da es blos auf den Beweis aus dieser Ordnung für Gott angesehen ist, nicht weiter die Rede seyn kann — so versteht man unter ihr bald das Sittengesetz selbst, das dem Menschen ins Herz geschrieben sey, und nach welchem jeder Mensch zu handeln sich gedrungen fühle, bald die Veranstaltung, daß der Zweck des Sittengesetzes gewiß erreicht werde, und daß endlich doch überall das Gute gelinge, bald auch den Plan in seiner Ausführung, daß Jeder die seiner Befolgung des Sittengesetzes, oder seiner Tugend, angemessene Glückseligkeit genieße. Ich umfasse dies Alles mit der Bestimmung des Menschen zur Tugend, und will jedes davon besonders durchgehen.

Zuvörderst also das dem Menschen ins Herz geschriebene Sittengesetz selbst, nach welchem zu handeln er sich gedrungen fühlen soll — oder das moralische Gefühl — oder das Gewissen — wie man es nennen will. — Steht es denn auch um

dies Alles wirklich so, wie gemeinhin ohne Weiteres für wahr angenommen wird, nämlich so, daß es als separat von der Vernunft, und als für sich bestehend, gedacht wird?

Es ist ja doch ein eigener Ausdruck, daß uns ein Gesetz ins Herz geschrieben sey; geschrieben ist im Grunde gar nichts in uns. Ich würde diese Bemerkung, die man kaum einem Kinde erst machen darf, auch gar nicht einmal machen, wenn nicht bei Gelegenheit des Sittengesetzes auf das Geschriebenseyn desselben in uns ein ganz besonderes Gewicht gelegt würde. Es ist etwas in den Menschen geschrieben — dies soll nichts anders sagen, als daß der Mensch als Intelligenz darauf kommen müße. Auf solche Art ist dann auch das Sittengesetz allerdings in uns geschrieben, aber — ins Herz? „Aus dem Herzen kommen arge Gedanken“ — wie stimmt dies damit? Man sollte doch also lieber sagen, daß Gesetz in unser Inneres geschrieben sey; und da heißt dann dies wieder weiter nichts, als daß der Mensch, der als Intelligenz durch Anwendung seiner Denkkraft auf Wahrheit überhaupt kommt, auf moralische Wahrheit vorzüglich kommen muß, die alsdann vermöge ihrer eigenen Natur und ohne

sein Zuthun in ihm lebendig wird, auf seinen Willen winkt, und ihm Gesinnung vorschreibt, so, daß es ihm vorkommt, als sey die vorgeschriebene Gesinnung etwas unmittelbar ihm Gegebenes und in sein Herz Geschriebenes, es ist aber blos die Vernunft, die ihm solches in's Herz schreibt. So bediente sich dann auch zwar Paulus des Ausdrucks, daß das Gesetz den Heiden in's Herz geschrieben sey, er that dies aber nur in Hinsicht auf das geschriebene Judengesetz, und wollte damit blos anzeigen, daß jenes so deutlich und so leserlich sey, wie dieses; und was er unter dem Herzen, wohin es geschrieben sey, verstanden, ist dadurch sehr klar, wenn er von Gedanken, die sich unter einander verklagen, oder entschuldigen, d. h. von Urtheilen der Vernunft über Recht und Unrecht, redet. Also auch Paulus gab die Vernunft als die Quelle des Sittengesetzes an. Man mag auch dieses Gesetz unter einer Formel ausdrücken, unter welcher man will, so muß man sich überzeugen, daß man nicht durch das Herz, sondern durch den Kopf, darauf komme. Lautet die Formel so — „Handle vernunftmäßig" — muß uns alsdann die Vernunft nicht erst sagen, wie wir handeln müßen, wenn wir ihr gemäß handeln wollen?

muß sie uns nicht sogar erst sagen, warum wir ihr überhaupt gemäß zu handeln haben? Lautet die Formel so — „Setze dir das allgemeine Beste zum Zweck" — muß uns nicht da die Vernunft ebenfalls erst Unterricht darüber geben, wie wir das allgemeine Beste befördern? muß sie uns nicht auch sogar erst davon überzeugen, daß wir dieses befördern müßen? Lautet die Formel so — „Thu das Gute, weil es Gutes ist" — so weiß ich ja auch im geringsten nicht eher, was gut sey, bis mich die Vernunft über den Unterschied des Guten und Bösen belehrt hat.

Nicht anders verhält es sich mit dem Ausdrucke — sittliches Gefühl. Seine Pflichten fühlen — nun, das mag seyn; aber — seine Pflichten durch das Gefühl bekommen — was denkt man sich hierbei? Wie können wir eher etwas als Pflicht fühlen, als wir es für Pflicht erkannt haben? Also — blos durch die Vernunft bekommen wir Unterricht über unsere Pflichten — durch sonst nichts. Sollte das Gefühl als Gefühl die unmittelbare Quelle seyn, aus der wir unsere Pflichten zu schöpfen hätten, worauf könnten Schwärmer nicht verfallen! Und, wenn sie dann vollends ihr Gefühl für Stimme Gottes erklärten, zu welchen Thor- und Tollheiten gegen sich und gegen Andere könnten sie dadurch verleitet werden! Hat denn

die Geschichte der Schwärmer nicht auch in der That unzählige Beispiele hiervon aufzuweisen? Man wirft es denen, welche Gott in der Natur hören wollen, wohl vor, daß sie statt der Stimme Gottes in selbiger die Neigungen in ihrer Brust hören könnten; würde dies aber nicht noch weit mehr geschehen, wenn wir die Stimme Gottes blos in unserem Herzen, oder Gemüthe, hören wollten? Man baue noch so viel auf das moralische Gefühl, man nenne es sogar unwandelbar; so kann es doch nur unwandelbar durch die davon unzertrennliche Vernunft, durch die unwandelbaren Wahrheiten, seyn, welche die Vernunft dem Gefühle erst anzuschauen gibt. Keine von allen moralischen Wahrheiten kann sich dem Gefühle unmittelbar offenbaren; sie müßen Alle erst in der Vernunft seyn, ehe sie sich dem Gefühle ankündigen; sie haben mit allen spekulativen Wahrheiten einerlei Ursprung, und unterscheiden sich blos dadurch von diesen, daß sie in Gefühl übergehen, lebendig werden, und dem Willen Gesinnungsarten vorschreiben.

Sogar der Ausdruck — Gewissen — weiset auf Vernunft zurück. Er deutet auf Bewußtseyn dessen, was man weiß; kann man denn auch Bewußtseyn von dem haben, was man nicht weiß? Erkenntniß von etwas muß erst vorhergehen, ehe man sich daran erinnern kann. Also — auch Ge-

wissen gäbe es nicht ohne Vernunft; Gewissen ist an sich selbst nichts Anderes, als Anwendung der erkannten moralischen Wahrheiten zum Urtheile über unsere eigene Handlungsweise.

Ich stelle mir daher die Sache mit dem in's Herz geschriebenen Gesetze, mit dem sittlichen Gefühle, und mit dem Gewissen so vor — — Die Tendenz der Denkkraft geht auf Erkennen; suche richtig zu erkennen, forsche nach Wahrheit, ist und bleibt unser erstes Gebot. Da ist es dann nun begreiflich, daß sich die Vernunft bald vorzüglich mit dem praktischen Erkennen, mit Erkennen der Wahrheit für's Leben, beschäftigen werde. Das praktische Wahre heißt — Gutes; die Vernunft lehrt uns also bald Gutes vom Bösen unterscheiden. Hat sie dies gethan, so weiset sie uns auf das unterschiedene Gute hin, ermahnt uns dazu, und wiederholt ihre Ermahnungen so oft, daß wir bald nur den ersten Ton davon hören dürfen, um das Ganze gehört zu haben. Endlich zieht sie uns auch zur Verantwortung darüber, ob wir das Gute wählen, oder nicht, und fällt, je nachdem sie uns findet, entweder ein Belobungs- oder ein Misbilligungsurtheil über uns. Es ist immer eine und dieselbe Vernunft, welche die drei Akte verrichtet. Beim ersten Akt kann man sie das ins Herz geschriebene Gesetz nennen — beim

zweiten das **moralische Gefühl** — beim dritten das **Gewissen.**

Will man sich besonders das **moralische Gefühl** recht vorstellen, so steht's so damit — — Wenn wir die Anweisungen und Ermahnungen der Vernunft schon oft gehört haben, es mag sie übrigens uns unsere eigene, oder eine fremde Vernunft geben, so denken wir uns selbige in vorkommenden ähnlichen Fällen nicht mehr deutlich, sondern nur dunkel; wir erklären uns aber aus Routine eben so verbunden, darnach zu handeln, als wenn wir sie auf das deutlichste und zum ersten Male hörten. Wer weiter etwas unter dem moralischen Gefühle versteht, der muß sein eigenes moralisches Gefühl noch nie recht analysirt haben; wer vollends die ganze menschliche Moralitätssache mit dem Gefühle anfängt, der verkehrt gar die ganze übersinnliche Natur des Menschen.

Ich habe daher auch bemerkt, daß einige neuere Philosophen, statt von einem **Gefühl** des Sittengesetzes auszugehen, lieber von einer **Anerkennung** desselben ausgegangen sind; welches auch gewiß der einzig rechte Weg ist. Auffallend aber ist's, wenn dieselben Philosophen hernach dem Sittengesetze selbst wieder eine der unleidlichsten Deutungen geben. Das Gesetz, heißt's, laute eigentlich so — „**Handle systematisch;**" dies sey das Gesetz rein und in der **höchsten Abstraktion.** Daß wir

Menschen gerade systematisch zum allgemeinen Besten handeln sollen, sey dabei blos etwas Zufälliges. Bei vernünftigen Wesen von anderer Natur würde auch ein anderes System herauskommen; genug, wenn nur die systematische Einheit bliebe. Wenn also solche Naturen möglich wären, deren Triebe nicht durch Lust, sondern durch Unlust, befriedigt würden, und die nach Uebelseyn strebten, statt daß wir nach Wohlseyn streben, so würde die Beförderung des allgemeinen Elends für sie Gesetz seyn, wie für uns die Beförderung des allgemeinen Wohls. Dies soll dann die Ursache seyn, warum wir das Sittengesetz kein materiales, sondern ein formales nennen müßten. . . . Der Urheber dieser Sätze nennt sie nun zwar selbst wunderlich, spricht sie aber doch nicht vom Widerspruch frei; zum Beweise, daß sie dies wären, soll ein noch wunderlicherer Satz dienen, nämlich, daß sich doch wohl Niemand rühmen werde, a priori einzusehen, warum eben mit dem Hunger Schmerz, und mit der Sättigung Vergnügen verbunden sey, und warum die Verbindung nicht gerade umgekehrt sey. . . Difficile est, Satyram non scribere — möchte man doch hier warlich ausrufen. Ich will nicht in Erwähnung bringen, wie inkonsequent ge-

handelt es sey, wenn man erst nicht einmal vom Wohlseyn überhaupt bei der Tugend geredet haben will, und hernach doch auf das grobsinnlichste Wohlseyn, auf Essen, provocirt, um nur einen wunderlichen Begriff von der Tugend zu behaupten; sondern — sieht denn nicht jeder Mensch, der nicht blos Hunger fühlt, sondern auch zu erklären weiß, was Hunger sey, a priori ein, warum Hunger Schmerz machen müße? Und, — welche Widersprüche, nach Uebelseyn streben — allgemeines Uebelseyn aus Pflicht befördern sollen, u. s. w.! In der That, wenn Alles, was aus der höchsten Abstraktion herauskommt, von ähnlichem Gelichter ist, wem müßte nicht die höchste Abstraktion als das Entkehrlichste, Unnützeste, ja, Verwirrteste, vorkommen, sobald er noch auf Menschenvernunft Anspruch machen will.

Nach Maßgabe dessen, wie ich nun über das moralische Gefühl urtheilen muß, muß auch mein Urtheil über dasselbe, als Gottesgefühl, ausfallen. Es sey ein Gottesgefühl, wie das Wahrheitsgefühl, ja; aber nur ist es nicht die Quelle, noch weniger die einzige Quelle unseres Gottesglaubens. Nimmermehr kann ich unterschreiben, daß die Beziehung der Gottheit

auf unser sittliches Gefühl das erste schlechthin Unmittelbare sey, und daß es Schwäche sey, das Gefühl der Gottheit erst von Begriffen der Gottheit abhängig machen zu wollen. Es sey genug an dem, was hierauf schon geantwortet ist. — „Wenn, spricht ein ächter Philosoph, der Glaube an Gott auf dem Gefühle seiner Beziehung zu unserer Sittlichkeit beruhen soll, kann dies Gefühl richtig seyn, wenn nicht ein richtiger Begriff von Gott vorhergeht? Muß man nicht die Gottheit erst kennen, ehe ihre Beziehung auf unser sittliches Gefühl sich offenbaren soll?“ — Und, so ist's dann auch; man kommt erst auf den Gottesgedanken, es sey auf welche Art es wolle — dann fühlt man die Beziehung Gottes zu seiner Sittlichkeit — und dann, dann drückt man den Gottesgedanken noch fester an sein Herz, und noch tiefer in sein Herz. Menschen, die in hohem Grade moralisch gut sind — Edlen, die von Enthusiasmus für die Tugend glühen, kann es so vorkommen, als wenn sie durch ihr moralisches Gefühl Gott erst gefunden hätten — sie täuschen sich aber selbst; eigentlich wollen sie nur sagen, daß Gott, an den sie schon glaubten, sich durch ihr moralisches Gefühl ihnen gleichfalls offenbare. O und wie wahr ist dies!

Hierdurch verliert jedoch der Beweis für Gott aus der übersinnlichen Welt, insofern diese die Welt des Guten ist, gar nichts an seinem Werthe; er erscheint nur in einer andern Gestalt, und nicht als der erste, noch weniger als der einzige. So viel aber ist gewiß — wenn die Sinnenwelt für die übersinnliche Welt da ist, wenn in der übersinnlichen Welt das Intelligente wieder für das Moralische da ist, wenn Moralität die Krone des Universums ist: so setzt auch der Beweis für Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Tugend allen anderen Beweisen für Gott die Krone auf. Nur, wie es keine moralische Welt ohne intelligente gäbe: so gäbe es auch keinen Beweis für Gott aus dem in uns geschriebenen Gesetze, wenn es keine Vernunft gäbe, die dies Gesetz erst schriebe; und, wie es keine übersinnliche Welt gäbe, wenn es keine Sinnenwelt gäbe: so würde auch kein Beweis für Gott aus der übersinnlichen Welt geführet werden, wenn nicht der Beweis für Gott aus der Sinnenwelt erst geführt worden wäre. — —

Und nun zur Sache! — Ich nehme das in uns gebietende Sittengesetz, oder das Gesetz, richtig zu handeln, wie wir richtig zu erkennen suchen sollen, unter der Formel an — Setze dir bei allen deinen

Willensbestimmungen das allgemeine Wohl zum Zweck. Anzunehmen aber auch, daß dieses Gebot das höchste Princip selbst sey, oder daß es uns unmittelbar gegeben sey, kann ich mich durchaus nicht entschließen; denn ich kann zeigen, wie es uns durch die Vernunft gegeben werde, und wie es also wieder ein Princip habe. Unsere Denkkraft, deren natürliche Tendenz auf Erkennen geht, läßet uns sehr bald auch erkennen, daß wir zu einer Wesenart gehören, welche gesellschaftlich lebt; daß hieraus auch ein gesellschaftliches Interesse entstehe, ohne das sie nicht bestehen kann; und daß dieses ebenfalls schlechterdings nicht wohl bestehen könne, wenn nicht Jeder zu seinem Theile Alles thut, was er kann, um dasselbe zu befördern. Man nennt das gesellschaftliche Interesse auch das allgemeine Wohl; und so, so dringt sich uns das Gebot, uns überall das allgemeine Beste zum Zweck zu setzen, erst auf — so dringt sich's uns aber auch schlechterdings auf. Kaum hören wir dies heilige Gebot, so fühlen wir uns auch schon als eine höhere Art von Wesen, die auf der Erde ihresgleichen nicht weiter hat. Was bei den Thieren die Liebe der Alten zu ihren Jungen betrift, so ist dies nichts, als Instinkt, der bald vorübergeht, und was die in

wirklicher fortdauernder größeren Gesellschaft le- bende Thierarten anbelangt, so ist Alles, was wir von Arbeiten für das allgemeine Wohl an ihnen bemerken, ebenfalls nichts weiter, als Instinkt. Der Zweck, für das allgemeine Wohl zu arbeiten, ist ihnen von der Natur gesetzt, wie dem Safte im Baume das allgemeine Beste aller Zweige zu befördern; wir aber setzen uns ihn erst nach Erkentniß der Lage unserer Wesenart selbst. Wie Viele, wie Unzählig' viele von uns arbeiten gar nicht zu diesem Zweck! Wäre er uns von der Natur gesetzt, so so müßten diese Alle auch nach Bienenart zu demselben arbeiten. So aber setzt sich der Mensch ihn selbst, und sie — sie wollen ihn sich nicht setzen. Indem wir nun das heilige Gebot befolgen wollen, ereignet sich's zehnmal für einmal, daß wir Schaden davon für unsere eigene Person erblicken, und daß wir unser Privatbeßtes hintenansetzen, oder gar aufopfern sollen. Da entstehen nun die härtesten Kämpfe zwischen unserer sinnlichen und sittlichen Natur. Dennoch verliert das heilige Gebot dadurch an seiner Heiligkeit nichts, und wir müßen eingestehen, daß wir es bei dem Allen doch zu befolgen haben. Ja, wir müßen, wenn wir es auch überträten, zugeben, daß wir falsch dadurch gehandelt. Muß der Mensch

hier nicht ebenfalls fühlen, daß ihn durch das moralische Gesetz ein höherer Hauch anwehe? Muß er, da ihn seine sittliche Bestimmung, sein Gefühl davon, das er schlechterdings nicht zerstören kann, so lange seine Vernunft nicht zerstört wird, in eine weit erhabenere Klasse von Wesen setzen, als die übrigen sind, nicht ein höchstes Wesen ahnen, das im Besitze der Tugend, wie im Besitze der Wahrheit, ist, dem er ähnlich zu werden bestimmt ist, das ihn auf solche Weise zu sich hinzieht, und dessen schwacher Abdruck er durch Anerkennung des Werths der Tugend, durch Wunsch, tugendhaft zu seyn, und durch Freude darüber, wenn er tugendhaft wird, ist? — — Wie noch weit schneller aber wird er auf alle diese Vorstellungen kommen, wenn er schon zur Erkenntniß Gottes anderweit gelangt ist! Nun ist's derselbe Gott, der die Naturgesetze und die Denkgesetze gab, welcher auch der Urheber des Sittengesetzes ist. Er findet den unendlichen Verstand, welchen er in der Sinnenwelt und in der übersinnlichen intelligenten Welt antraf, auch in der übersinnlichen moralischen Welt wieder, und zwar im höchsten Glanze wieder, — glaubt nun noch weit herzlicher an ihn, als zuvor. Dabei kann es dann auch nicht fehlen, daß uns in Ansehung der Tugend ähnliche Betrachtungen sich

aufbringen, wie in Ansehung der Wahrheit. Alle moralische Gesinnungen stehen ebenfalls im Zusammenhange; wo ist der, der sie alle an sich aufwiese? Sollten alle endliche Tugendsinne zusammen nicht der Abdruck eines unendlichen Tugendsinnes seyn? Sollte Tugend, die überall in kleinen Portionen da ist, nicht irgendwo im größesten Maaße anzutreffen seyn? Sollte, da schon ein Mensch sittlich vollkommener ist, als der andere, nicht auch ein Wesen seyn, das die höchste moralische Vollkommenheit hätte, und das das Urbild aller Tugenden wäre? Sollte, da es der Erde nicht an Beförderern des allgemeinen Wohls auf ihr gebricht, wie es dann auch jedem andern einzelnen von Intelligenzen bewohnten Sterne nicht daran gebrechen wird, es nicht auch eine oberste Intelligenz geben, die an der Spitze des allgemeinen Wohls des Universums stände?

So die Sache hingestellt, glaube ich, daß der Beweis für Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Tugend durch das Pflichtgebot so eingeleitet sey, daß Niemand mit Grund etwas dagegen einwenden könne; freilich aber wird er weiterhin nun stärker. — —

Ich lese in einer der Schriften, welche mir mein Freund mitgetheilt, die schönen Worte —

„Es giebt eine moralische Weltordnung, und eine Gottheit, welche die Welt nach moralischen Gesetzen regiert.“ Jeder hört gleich, daß hier unter moralischer Ordnung nicht das Moralgesetz selbst, sondern vielmehr die Beförderung desselben, oder die Anstalt, daß es dem durch durch das Gesetz vorgeschriebenen Guten auch gelinge, gemeint sey. Noch einmal nenne ich dieses Glaubensbekenntniß schön; so, wie ich überhaupt gestehe, daß mich die neuere Auseinandersetzung der moralischen Weltordnung oft himmlisch entzückt habe. So in's Klare war die allergrößeste Sache der Menschheit noch nicht gebracht; dies müßen auch die blindesten Zeloten, welche schon mit Steinen in der Hand da standen, bei abgekühlterem Blute zugestehen. Nur Zweierlei habe ich oft bei meiner neuesten Lektüre gewünscht. Das Eine ist, daß man sich aus Manchem unserer Philosophen besser möchte vernehmen können, ob er annehme, daß jetzt schon moralische Weltordnung gehandhabt werde, oder nicht. Alles erst bei Beweisung Gottes auf sie stellen, und hernach wieder sagen, daß uns in der Welt zehen Werke des Satans gegen ein gelungenes Gutes begegneten, macht doch wirklich über den auf solche Art bewiesenen Gott irre. Das Andere ist,

daß diejenigen, welche erst von einer vollkommenen moralischen Weltordnung zu seiner Zeit, oder von einem noch bevorstehenden Reiche Gottes, so hinreißend reden, nicht am Ende wieder an der wirklichen Erscheinung eines solchen Reichs zweifeln, und weiter nichts zu hoffen übrig lassen möchten, als, daß es allenfalls eben so gut möglich sey, daß es komme, als, daß es nicht komme. Hier schüttelt der Rechtschaffene, welcher doch aufgefordert ward, den einzig haltbaren Beweis für Gott zu hören, mit Recht sein Haupt. Doch — hernach mehr hierüber! Jetzt weiter zur Sache!

Der Mensch ist zur Tugend bestimmt — dies kann nicht blos heißen, daß er sich das allgemeine Beßte zum Zweck setzen müße, sondern es muß auch anzeigen, daß dieser Zweck durch Befolgung des Sittengesetzes, das ihn dazu auffordert, für ihn erreichbar sey. Sonst würde der ein Geck durch seine Tugend, und es käme eben so heraus, als wenn es Pflicht für ihn wäre, ohne Kopf zu handeln. Da es aber die Vernunft ist, welche ihm dieses Gesetz diktirt, so kann diese auch nicht zugleich Unvernunft seyn. Wie steht es nun aber in der Welt um die Erreichung des großen Zwecks des Sittengesetzes? wie steht es um den Erfolg solcher Handlungen, welche ausdrücklich

auf Beförderung des allgemeinen Wohls abzielen? Hiervon hat man in den neuesten Zeiten die traurigsten Schilderungen entworfen, und das Allertraurigste dabei ist, daß die neuesten Zeiten selbst so viel Wahrheitsbelege dazu liefern. Ob denn denen, welche diese Schilderungen entwarfen, gar nicht dabei einfiel, daß sie um so mehr die Ordnung in der Sinnenwelt hochschätzen müßten, je weniger nach ihrer Meinung noch moralische Weltordnung da sey? Ich habe diese Frage schon einmal gethan; aber hier ist sie doch wohl der Wiederholung dreifach werth. Mich wenigstens haben diese tragischen Beschreibungen der moralischen Welt in meiner alten Bewunderung der Ordnung in der Natur auf's neue gestärkt; ja, sie haben mich zugleich auf's neue überzeugt, daß man den Beweis aus dieser für Gott doch ja nach, wie vor, bei Erweisung der Gottheit zum Grunde legen möge. Eben so habe ich mich auch schon darüber erklärt, daß ich, statt daß sonst unsere Mahler gern zu schmeicheln pflegen, das entworfene Weltgemählde sehr verhäßlicht finde. Wie empörend ist es, wenn von dem moralisch guten Menschen geredet wird, die Frage zu lesen — „was soll nun Er, der Einzelne gegen eine unmoralische Welt?“ Dies ist doch gewiß nicht der Ton, in welchem der ächte

Weltreformator sprechen wird; der Weise von Nazaret gefällt mir besser, der doch immer noch Gerechte, die der Buße nicht bedürfen, zu neun und neunzig antreffen zu können glaubte. Dadurch wird gewiß die Welt nicht besser, daß man sie schlechter hinstellt, als sie ist; und man erweckt zugleich immer den Verdacht gegen sich, daß man unter dem Ihm, unter dem Einzelnen, der gegen eine ganze unmoralische Welt stehe, sein werthes Ich verstanden wissen wolle. Wenn so etwas gesagt wird, wie wäre zu wünschen, daß Jeder, den es trift, recht darauf hörte, und in seinen Busen mit Luther griffe, ob er nicht auch noch Fleisch und Blut habe.

Die wahre und eigentliche Frage bei der moralischen Welttaxe würde seyn — ob das Gute öfter gelinge, oder das Böse.... Welcher Sterbliche aber ist im Stande, diese Berechnung anzustellen? Allwissend müßte er ja seyn; und sobald Jemand dies wäre, so wäre der ganze Streit darüber, ob es einen moralischen Weltregenten gäbe, entschieden — er selbst wäre der moralische Weltregent.... Blos absprechen aber über die Sache, und gar behaupten, Tugend und Laster wären dem Schicksale völlig gleich=

gültig — o wie entehrt dies den, der sich so weit vergessen, und alle Zeugnisse der Geschichte, welche er bei dieser Behauptung wider sich hat, geradezu mit Füßen treten kann! Man hat zuweilen ein Lieblingsprojekt, das man schlechterdings durchsetzen wollte, und schlechterdings nicht durchsetzen kann; sogleich verfällt man aus Mißmuth über den gescheiterten Plan auf Verdammung der Welt überall, statt daß man blos aus Scheiterung des Plans schließen sollte, daß es wenigstens noch nicht Zeit zu ihm gewesen sey, und klagt darüber, daß das Gute immer seltener gelinge, und daß die Welt eher schlimmer, als besser, werde. Nein, so ist's nicht; ich will bei mir selbst anfangen — mir ist schon viel Gutes gelungen. Ich habe oft gerade dasjenige Gute wirklich gestiftet, welches ich stiften wollte; und zu andern Zeiten sprang, wenn ich auch das eigentlich abgezweckte Gute nicht stiftete, doch anderes und wohl noch größeres Gutes heraus. Sollte ich mich nun für den Einzigen halten, welchen das Schicksal so begünstigte? Nein, ich habe ja auch viel Andere, die es mit der Menschheit gut meinten, wirken gesehen, und ihre Wirksamkeit ward gleichfalls oft mit glücklichem Erfolge gekrönt. Ich schlage nun die Geschichte auf, und — wie unzählig viel großes Gutes sehe ich

da von Menschen für die Menschheit bewirkt! Wenn ich die Anstalten der Menschenliebe für Leidende aller Art betrachte — wenn ich die blühendsten Manufakturen sehe, die Tausende ernähren — wenn ich alle die Künste und Wissenschaften in ihren unzuschätzenden Segnungen erwäge — wenn ich die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft selbst bei allen ihren Mängeln, dergleichen jede menschliche Einrichtung hat, beherzige — — wie könnte ich das Gelingen der guten Sache im Ganzen, und das noch immer bessere Gelingen derselben bezweifeln? Oft sahen die Thäter des Guten wirklich noch selbst den guten Erfolg; oft aber freilich erblickten ihn die Nachkommen erst. Dies ist's eben, was oft die Urtheile über das Gelingen der guten Sache so falsch macht. Manches Korn liegt länger in der Erde, ehe es aufgeht, als andere. Wenn dann die Nachwelt, welche von dem guten Werke selbst nichts weiß, vielleicht nach Jahrhunderten erst, den Nutzen davon einerndtet, so hält sie ihn für zufällig; wie der Thäter des Werks es für unbegreiflich hielt, daß er auch nicht den geringsten Anschein von künftigem Nutzen desselben erblickte. Die Barbarei der Kriege — ja freilich, welcher Menschenfreund wünschte sie nicht weg? Sollte, kann man doch wohl mit Recht fragen, nicht

endlich ein Zeitalter kommen, wo man nicht nur nicht mehr Krieg führen, sondern sich auch aller geführten Kriege im Nahmen der kriegliebenden Vorwelt schämen wird? — Dennoch ist ja Krieg jetzt schon immer nur großer Krieg auf eine Zeitlang hier und da; wenn er beendigt ist, ist doch jetzt Landfriede, da in älteren Zeiten immerwährender kleiner Krieg allenthalben war. . . Indem ich dies über den Krieg niedergeschrieben habe, lese ich's noch einmal durch — und so sage ich mir selbst, daß ich in wenig Zeilen alles geschrieben habe, was sich zum Troste der Menschheit über das Kriegswesen unseres sich so brüstenden Jahrhunderts sagen läßet. — Uebrigens aber warte man als Privatmann zu dem Guten, das man stiften will, nur den rechten Zeitpunkt ab; man überlege den Plan dazu recht genau; man gehe im Vertrauen auf seine gute Sache zwar, aber doch auch vorsichtig, dabei zu Werke; man kenne seine Lokale; man schicke sich in die Verschiedenheit der menschlichen Gesinnungen und Temperamente, und lasse bei aufstoßenden Hindernissen den Muth nicht gleich sinken — so wird das Gute noch viel öfter gelingen, als es wirklich gelingt. Voreiligkeit und Ungestüm auf der einen Seite, Mangel an Weltkenntniß und Zaghaftigkeit auf der andern Seite verdarben nur gar zu oft schon die gute Sache.

Hiermit sollen aber keineswegs die Vorwürfe insgesammt widerlegt seyn, welche man der Welt macht; nein, nein, viele derselben tragen den Stempel der Wahrheit nur zu sichtbar an sich. Ich gebe es ja gern zu, daß der Bewirkung der guten Sache oft alle mögliche Hindernisse in den Weg gelegt werden und in den Weg treten. Eigennützige Bösewichter haben nicht genug daran, daß sie Böses thun; ihr Eigennutz treibt sie auch an, guten Menschen die Stiftung ihres Guten unmöglich zu machen. Ungünstige Umstände vereiteln nicht weniger oft das vorhabende Gute des Rechtschaffenen. Ja, die Natur selbst empört sich wohl oft gegen das zu stiftende Gute, oder zerstört es doch wieder, wenn es kaum gestiftet ist. Dies Alles ist nicht abzuleugnen; und — wie schlägt dieses Geständniß den moralisch guten Menschen nieder! Es geht auf der Erde der Tugend nicht besser, als der Wahrheit — hiemit sey Alles gesagt. Warlich es braucht's mir Niemand erst zuzurufen, ich rufe es mir selbst zu — du willst gern die moralische Weltordnung in deiner Welt vertheidigen — du thust Alles, um sie zu vertheidigen, und — deine Vertheidigung langt und reicht nicht zu.

So sey dann dies! wie soll sich nun aber der gute Mensch benehmen? Auf der einen Seite

legt ihm das Sittengesetz die Pflicht auf, sich das allgemeine Beßte zum Zweck zu setzen; auf der andern wird's ihm oft unmöglich gemacht, diesen Zweck zu erreichen. Ist es genug, daß er es nur gut meine? Für seine eigene Moralität wäre dies freilich genug; ist's aber auch genug in Ansehung des Zwecks aller Moralität überhaupt? Hier wird dann in unsern Tagen gar absonderlich gepredigt. „Um diesen lasse sich der Mensch weiter unbekümmert, als daß er sich ihn blos setze; ob er ihn erreiche, dies geht ihn nichts an. Er thue seine Schuldigkeit, und wie das Gesetz ihm gebietet; er verlange aber nicht einmal, wissen zu wollen, ob er dadurch das geringste Gute, oder statt des Guten gar Böses, effektuire.“

Ich habe schon oben gesagt, daß so etwas eine zu unstatthafte Zumuthung für ein vernünftiges Wesen sey; aber nicht allein dies ist wahr, sondern das Sittengesetz, dessen Zweck doch Gutes stiften seyn soll, verliert auch schlechterdings dadurch an seiner Ehrwürdigkeit, wenn es einen so ungewissen Zweck, oder einen Zweck und keinen Zweck zugleich hinstellt. Dies bewog dann auch wohl die neueren Philosophen, zu sagen, daß Jeder nur thun solle, was von ihm abhange; das, was nicht in unserer Ge-

walt stehe, werde sich von selbst einfinden. Und dies soll dann die moralische Weltordnung seyn, man gibt also zu, daß wir dem Endzwecke der Vernunft nicht mit Vernunft nachstreben können, ohne die Erreichbarkeit dieses Endzwecks vorauszusetzen; worin sollen wir denn aber die Gewährleistung dafür finden, daß dieser Endzweck erreichbar sey, und daß das, was nicht in unserer Gewalt ist, sich von selbst einfinden werde? Gesetzt auch, daß wir uns bescheiden, nicht wissen zu wollen, wie dies geschehen werde; so müßen wir doch wohl wissen wollen dürfen, daß es geschehen werde. Da verweiset mich dann der Eine auf die Natur, und setzt hinzu, daß es mir gleichviel seyn könne, ob mein Glaube mir durch eine Gottheit, oder durch die Natur verbürgt sey, wenn er nur verbürgt sey; dies wäre nun zwar ganz gut, wenn nur nicht derselbe Philosoph auch geradezu die Natur vernunftlos nennte, woraus dann doch wohl folgt, daß sie keine Bürgschaft dafür leisten könne. Ein Anderer verweiset mich auf das Schicksal, sagt aber auch dazu, daß sich das Schicksal weder um Böses, noch um Gutes bekümmere — wo ist also auch bei diesem der geringste Schimmer von Gewährleistung für das Gelingen des Guten und

für das Mislingen des Bösen? Soll ich denn etwa an der Menschenwelt selbst diese Gewährleistung finden? Sie ist es ja, gegen welche ich sie ganz besonders haben will. Da die Menschen immer frei bleiben, mithin auch immer Handlungen derselben möglich bleiben, welche dem Sittengesetze zuwider laufen, wie kann ich da auf eine moralische Ordnung hoffen, in welcher dennoch Alles zu dem Zwecke des Sittengesetzes hinführe? Ich mag also nachdenken, wie ich will, wenn ich kein höchstes, von Allem unabhängiges und über Alles gebietendes Wesen annehme, das allmächtig und allweise, Herr, wie der Natur, so auch des Schicksals, ist, das die Folgen der freien Handlungen der moralischen Wesen in seiner Gewalt hat, und die Welt nach unbegreiflichen Gesetzen so regiert, daß das Gute gelinge, und das Böse mislinge: so habe ich durchaus keine beruhigende Gewährleistung, und so wird mir der ganze Zweck des Sittengesetzes eine Schimäre.

Dies ist aber noch lange nicht Alles. Ist jeder Mensch durch das Sittengesetz der Vernunft zur Tugend, wie durch das Forschungsgesetz zur Wahrheit, bestimmt: so ist die ganze Menschheit auch eben so zur Tugend, wie zur Wahrheit, bestimmt,

stimmt, und es muß ein Reich der Tugend kommen, wie ein Reich der Wahrheit kommen muß weil die Bestimmung aller einzelnen Menschen zusammen zur Tugend im Grunde nichts Anderes ist, als die Bestimmung der Menschheit zum Reiche der Tugend. Es muß dahin kommen, daß jeder Mensch das Sittengesetz in sich auf das deutlichste höre und auf das redlichste befolge, und daß kein Böses nicht nur nicht mehr gelinge, sondern auch nicht einmal gewollt werde, und auch jede gute That gewollt werde, so, wie lauter Gutes gewollt werde, und auch jede gute That gelinge. — Hier ist der Ort, wo ich meinen innigsten Unwillen darüber ausschütten muß, daß man erst aus der Ankunft eines solchen Reichs der Tugend ausdrücklich Gott nur beweisen zu können vorgibt, und es hernach so auf's Ungewisse stellt, ob ein solches Reich kommen werde, daß man sein Nichtkommen eben so möglich erklärt, als sein Kommen. Ich mag nicht fragen — sehet ihr nicht, wohinaus es am Ende solle? Dies aber wünschte ich, daß Philosophen, die es mit der Menschheit so gut zu meinen vorgeben, doch nicht so in die Nacht hinein philosophiren möchten. Ob unter tausend Menschen

Einer so ein Philosophiren verträgt, ohne die Gottheit nun gerade zu aufzugeben? Wie handelt man nun dadurch gegen die übrigen neunhundert und neunundneunzig, wenn man ihnen erst den alten Beweis für Gott verdächtig macht, sie aber durch den neuen Beweis zu entschädigen verspricht, und dann am Ende selbst diesen als Nichtbeweis hinstellt? Heißt das redlich zu Werke gegangen? Kann man so etwas vor irgend einem Richterstuhle — wär's auch nur vor dem Richterstuhle des Sittengesetzes selbst — verantworten?

Bürgschaft, Bürgschaft verlange ich für das Reich der Tugend, wie für das Reich der Wahrheit. Diese ist vollends nirgend zu finden, wenn kein Gott ist. Wenn die vollkommene moralische Ordnung auf den sämmtlichen moralischen Wesen selbst, und auf Wechselwirkung unter ihnen, beruhen soll — o wehe, warum ist sie denn nicht schon da? Frei sind und bleiben die Menschen; wodurch soll es geschehen, daß sie ihren Willen nur immer auf das Gute, und auf Beförderung des fremden Guten, richten? Wodurch soll es geschehen, daß sie Alle auch nur die dazu gehörige vollständige und deutliche Kenntniß des Sittengesetzes erhalten? Welch eine uns völlig

unmöglich scheinende Veränderung der Lage der Menschheit muß vorgehen, wenn dies zu erwarten seyn soll! Nur, wenn ein Allmächtiger und Allweiser den Plan zu so einem Tugendreiche entworfen hat, ist es zu glauben, daß derselbe auch ausgeführt werden werde. Dann, dann dürfen wir auf eine Welt rechnen, wo die Tugend, wie die Wahrheit, den obersten Thron hat. Voranstalten, wären es auch nur die entferntesten, zu so einem Reiche sind da; diese Anstalten verbürgen mir das Reich; das Reich aber verbürgt mir Gott. Mein Glaube an Gott aus der Sinnenwelt kommt nun wieder dazu und macht diese Bürgschaft fest. Nun ist das Sittengesetz mir gleichsam durch das Gleichgewichtgesetz in der Natur versinnlicht. Wie die vernunftlose Natur ihr Gesetz heilig befolgt, so wird auch die Intelligenzwelt das moralische Gesetz einst heilig befolgen, und wie dort in der Natur dadurch die schönste Ordnung herrscht, so wird auch hier in der moralischen Welt einst die schönste Ordnung Statt finden. Und — wie ist es nun, als stärkte mich der moralische Gang der Menschheit bisher selbst in diesem Glauben schon, und als erblickte ich Gott schon als moralischen Weltregenten nun allenthalben in der Geschichte! Nun ist mirs erklärbar, wie so viele gute Plane mis-

langen; sie waren nur Vorarbeiten zu ähnlichen bessern, die einst gelingen sollten, und wirklich gelangen; jenes zu seyn nur hatte sie Gott bestimmt. Eben so ist mir's auch erklärbar, wie das abscheulichste Böse oft erst gelang, und dann doch zum allgemeinen Weltbeßten geleitet ward; ein heiliger Allmächtiger regierte die Folgen jenes Bösen, und brachte die heilloseste Disharmonie in der moralischen Welt zur Harmonie, wie in der Natur den fürchterlichsten Kampf der Elemente zur wohlthätigsten Ruhe. — —

Ich komme nun zum Schlusse des Beweises für Gott aus der Bestimmung des Menschen zur Tugend. Es ist Pflicht für Jeden, das allgemeine Wohl zu befördern, so viel er kann; aus dieser Pflicht entsteht aber auch für Jeden das Recht, an dem allgemeinen Wohl wieder Antheil zu nehmen, so viel als ihm nach Proportion seiner Beförderung dasselben gebührt. Wozu würde denn auch sonst allgemeines Wohl befördert? Für die etwa, welche es nicht befördern? Der Tugendhafte darf also Glückseligkeit fordern, er darf sie in dem Maaße fordern, in welcher er sie verdient; und die moralische Weltordnung ist dann erst vollkommen, wenn auch Jeder empfängt, was seine Thaten werth sind. Das Wesen aller Glückseligkeit ist und

bleibt Genuß; es ist also Einerlei, zu sagen — der Tugendhafte darf Glückseligkeit fordern — und — der Tugendhafte darf Genuß fordern.

Hier ist's, wo einige unserer neueren Philosophen ihre schön geschilderte moralische Weltordnung selbst wieder zerstörten, und wo sie sich zugleich am weitesten von der menschlichen Natur verirrten. „Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und mit seiner ganzen Anlage unbekannter Thor“ — wie? wenn die Vernunft hier retorquiren wollte? — „Es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich. Wer Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat, und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaftreligiöse Empfindung ertödtet auf immer in uns die Begierde.“ Fehlt hier noch weiter etwas, als daß man den Glückseligkeitstrieb gerade für die Erbsünde erkläre?

Arme Menschheit, was wollten doch einige deiner Kinder aus dir machen! Erst soll der Zweck des Sittengesetzes Beförderung deines allgemeinen Wohls seyn, und dann soll es gar kein Wohl geben; nun, so gäb's ja auch kein Sittengesetz? oder — wenn das allgemeine Wohl zwar befördert, aber nicht genossen werden soll, wozu wäre

dann der ganze Zweck des Sittengesetzes gesetzt? — — Wenn ich auch den Unterschied wohl bemerkte, welchen man zwischen Seligkeit und Glückseligkeit machte, so blieb mir's doch völlig unbegreiflich, was auch Seligkeit ohne Genuß vorstellen soll; und wenn ich mich auch des Unterschiedes erinnerte, welchen unsere Alten zwischen innerlicher und äußerlicher, oder zwischen geistiger und sinnlicher Glückseligkeit gemacht — als wobei man es immer hätte lassen können — so sah ich doch ein, daß, wenn auch der sinnliche Genuß nicht seyn sollte, doch der geistige seyn müße, sobald der Mensch nicht ein ganzer Thor seyn soll. Das Geschrei gegen die Eudämonisten aller Art ward mir daher wirklich lächerlich. Sogar den sinnlichen Genuß mußte ich in Schutz nehmen, weil der Mensch ebenfalls zur Sinnenwelt gehört, und, wenn er ewig fortdauert, auch ewig zu irgend einer Art von Sinnenwelt gehören muß. Das reine Ich ohne Körper war und blieb mir ein unbegreifliches Ding; und eben so unbegreiflich war mir es, wie Seligkeit mit Unglück bestehen, oder wie Zufriedenheit mit sich selbst bei völliger Unzufriedenheit mit seinem äußerlichen Zustande Viel werth seyn könne.

Ich glaubte deshalb gleich anfangs, daß man auf dieser Seite wieder einlenken werde; und so ist's

dann auch geschehen. Man erklärt den Menschen wieder für ein Wesen, das nach Wohlseyn streben muß; man läßet's wieder für Maxime der Moralität überhaupt gelten, sein Privatbestes nur als Theil des allgemeinen Besten zu befördern; man beschreibt das Reich Gottes so, daß es jedem guten Menschen darin nach Wunsch und Willen gehen werde. Nun steht die Sache doch wieder auf einem vernünftigeren Fuße. Es giebt ein allgemeines Wohl, und dieses sollen wir allen Kräften befördern, damit so viel menschlicher Lebensgenuß Statt finde, als möglich. Das allgemeine Beste aber besteht aus allen einzelnen Privatbesten zusammen; warum soll ich denn dabei gerade an mein eigenes Privatbestes nicht denken? Darum, weil es dadurch schon befördert wird, wenn alle Andere auch so, wie ich, das allgemeine Beste befördern? Nun, dann kann man freilich sein Privatbestes getrost Andern überlassen, wie diese das ihrige uns wieder überlassen. Rechnet man aber also nicht hierauf, und ist's also nicht blose Ziererei, daß man nicht sagen will, man suche durch Beförderung des allgemeinen Besten auch sein eigenes Bestes zu befördren? Warum soll ich denn auch, wenn ich Andere leben lasse und froh leben mache, nicht sagen, daß ich mitleben will? Ich sage es ja dadurch stillschweigends, wenn ich verlan-

ge, daß Jeder auch so, wie ich, denken, und Andere leben lassen und froh leben machen solle. Und dies verlange ich ja dadurch, eben, wenn ich verlange, daß allen Menschen das Sittengesetz heilig seyn soll. Frage auch nur Jeder sich selbst, ob er nicht mitleben wolle. Die widernatürliche Unterdrückung oder Verläugnung des Glückseligkeitstriebes hält nicht lange vor; man fühlt bald, daß man mit seiner eigenen Natur Spott treibe. Und — die Tugend vollends nur auf Kosten dieses Triebes befördern wollen, ist der Weg, die Tugend aus der Welt zu verbannen. „Einem Jeglichen wird vergolten werden nach seinen Werken“ — wer diesen Satz umstößt, stößt die ganze moralische Weltordnung um.

Die Sache ist ja doch wohl nur, daß wir den von unserer Natur unzertrennlichen Glückseligkeitstrieb mit dem Sittengesetze in Harmonie bringen, daß wir nicht auf Kosten der Tugend glücklich seyn wollen, sondern daß wir lieber tugendhaft auf Kosten unseres Glückseligkeitstriebes sind. Sollten wir aber nicht noch lieber tugendhaft und glückselig zugleich seyn wollen? Dann ist ja erst volle Harmonie unseres Wesens da. Wir müßen nur nie vergessen, daß so, wie das Uebersinnliche an uns hier nur im Sinnlichen existirt, selbiges auch, wenn es

ewig existirt, auch nur ewig im Sinnlichen existiren könne. Es wird also auch in jeder Welt für uns einen äusserlichen Zustand geben, und wie wäre es möglich, daß wir die Seligkeit, welche die Tugend gewährt, wahrhaftig als das finden sollten, was sie sie seyn soll, wenn es uns bei ihr an Glückseligkeit gebräche, und wenn unser äußerlicher Zustand mit ihr kontrastirte?

Wie sieht es nun aber mit der Befriedigung der Forderungen, welche der Tugendhafte auf Glückseligkeit mit Recht macht, in der Welt aus? — Es wäre auch in dieser Hinsicht zu hart gesprochen, daß Tugend und Laster dem Schicksale völlig gleichgültig wären. Noch immer ist die Tugend, wie sie der einzige Weg zur Seligkeit ist, auch an sich der geradeste Weg zur Glückseligkeit. Daß sie nicht immer auch gewiß zur Glückseligkeit führt, liegt nicht an ihr, sondern an andern bösen und und feindselig gesinnten Menschen, an der Lage der gesellschaftlichen Verfassung, an zufälligen Umständen und an der Natur selbst. Leider entsteht, wenn gar alle die Ursachen, deren eine allein schon Unglück genug bereiten kann, zusammenwirken, oft ein fürchterliches Mißverhältniß zwischen dem, was ein Mensch verdient, und zwischen dem, was er empfängt und hat. Es ist dies zwar eine alte Kla-

ge; darf es aber auch wohl eine ewige Klage bleiben? Nun warlich, dann müßte man glauben, daß ein Satan die Welt regiere, der sein Wohlgefallen an den Seufzern und Thränen der Gerechten hätte; warum nun aber lieber an einen Weltregierer Satan glauben, als an einen Weltregierer Gott? Wenn es nothwendig ist, zu glauben, daß es noch dahin kommen müße, daß nichts, als Gutes, gelinge, alles Böse aber mislinge, ja, daß kein Böses mehr gewollt werde: so muß es auch noch dahin kommen, daß Jeder in dem Maaße glücklich sey, in dem er glücklich zu seyn verdient. Nur dann erst hört die moralische Weltordnung völlig auf eine Schimäre zu seyn. Wodurch soll aber der Glaube hieran begründet werden?

Freilich könnte man sich schon Viel davon versprechen, wenn alle Menschen erst das Sittengesetz befolgen, tugendhaft seyn und zum allgemeinen Wohl beitragen werden. Wenn dann die Leiden wegfallen, welche jetzt noch Tugendfeinde und Menschenfeinde bewirken, so wird schon ein weit richtigeres Verhältniß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit Statt finden. Ich will aber nicht einmal in Erwähnung bringen, daß auch dies schon, wie ich erwiesen habe, ohne Gott nicht denkbar sey, und daß also Gott schon hierdurch vorausgesetzt werde; sondern ich fin-

de, daß auch dies zum vollkommenen Verhältniß zwischen Verdienst und Schicksal noch lange nicht hinreichend sey. Wie viel zufällige Umstände giebt es nicht, die den Tugendhaften unglücklich machen können! Wie so offenbar schließt sich die Natur in ihren Anstalten nicht immer an die Tugend an! Welch eine Quelle von unsäglichen Leiden ist oft für den Rechtschaffensten sein eigener Körper! Ich sehe nicht ein, wie die unermeßlichen Veränderungen, welche in diesen Hinsichten geschehen müßen, zu Stande kommen sollen, wenn kein Gott, kein Allmächtiger und Allweiser ist. Schlechterdings ist vollkommene moralische Weltordnung auch in Ansehung der Schicksale und des äußerlichen Zustandes auf unserer Erde unmöglich; giebt es keinen Gott, der noch einen andern Stern für seine Menschheit hat, so gebet die Hoffnung auf sie bei Zeiten auf. Ich glaube also auch dieserhalb von Herzen an Gott, der durch Erfüllung des Sittengesetzes die Menschen zu dem glückseligsten Zustande leiten, und ihr Schicksal ihrer Würdigkeit vollkommen angemessen machen wird. Und nun empfängt mein vergangenes Leben noch einen heiligern Anblick für mich. Mit wie manchem sonderbaren Verhängnisse hatte ich zu kämpfen! Wie so manches Mißgeschick hatte für mich den besten Ausgang! So will ich dann in meinen gehabten Schicksalen eben so Spuren der

göttlichen Weltregierung erblicken, wie allenthalben in der Sinnenwelt. Und so sollen mir diese einzelnen Spuren schon Vorzeichen von jenem vollendeten Reiche Gottes seyn, wo der ganze Weg des Weltregenten lichthell für mich seyn wird. — Summa nun auch hier — Ich bin durch meine Willenskraft zur Tugend bestimmt, und so wahr dies ist, so wahr ist ein Gott. — —

Gott steht also durch die übersinnliche Welt eben so ausgemacht für mich da, wie durch die Sinnenwelt. Die Natur verbürgt dem Menschen Gott; der Mensch mit seinen geistigen Kräften verbürgt sich selbst Gott. Ein Beweis hebt den andern noch mehr. Wer in der Sinnenwelt Gott schon fand, findet ihn in der übersinnlichen noch leichter wieder; und wer ihn in der übersinnlichen Welt findet, der wird dadurch bestärkt, die Sinnenwelt als ein Werk Gottes zu betrachten. Wie? ich wäre zur Wahrheit und Tugend bestimmt, und die innere Stimme, welche zu mir spricht — suche richtig zu erkennen und richtig zu handeln — wäre die Stimme eines Gottes, und die Sinnenwelt wäre nicht dieses Gottes Werk? Wessen jene Stimme ist, dessen muß dies Werk seyn. Ist denn die Sinnenwelt nicht die Welt, in welcher ich meine Erkenntnisse sammle? ist sie nicht die Welt, in der

ich das erkannte Gute nur thun kann? Und — welche Korrespondenz zwischen der Sinnenwelt und mir! Wie verbürgt mir diese Korrespondenz Gott erst ganz! Ich will also beide Beweise verbinden, und wünsche, daß Alle, denen ihre Vernunft und Ruhe lieb sind, es eben so machen mögen. Besonders wünsche ich, daß die Volkslehrer sich durch die Herabwürdigung, welche in unsern Tagen dem Beweise aus der Sinnenwelt widerfährt, sich nicht abschrecken lassen mögen, ihn ferner ihren Gemeinden vorzutragen, ihn zuerst vorzutragen, ja, ihn in den Beweis aus der übersinnlichen Welt selbst zu verweben. Natur und Menschengeist müßen es seyn, auf die sie sich immer zugleich berufen, wenn sie von Gott reden; und, wenn sie den moralischen Beweis führen, werden sie wohl thun, wenn sie eins ihrer Hauptaugenmerke auf die Schicksale des Menschen richten. Dann fällt dieser Beweis ebenfalls ins Sinnliche; und überhaupt korrespondirt er am meisten mit dem Beweise aus der Sinnenwelt. Nicht nur bei weitem der größeste Theil der Menschen ist aber für versinnlichte Beweise am besten gestimmt, sondern auch Philosophen haben sich nicht gescheuet, dies von sich einzugestehen. „Man denkt am besten an Gott, sprach Garve, wenn man von den Eindrücken der Natur ungewöhnlich belebt und

erheitert, und durch Ueberschauung seiner Schicksale lebhaft gerührt wird." Die Herabwürdigung den Sinnenwelt und die Verschreiung der Glückseligkeit, oder des Genusses, sind die beiden bodenlosen Irrthümer, in welche eine falsche Philosophie unseres Zeitalters gerathen ist. Kein Volkslehrer stimme in ihren Ton ein; er lasse sich auch nicht irre und scheu machen, wenn man ihn blos darum, weil er Gott aus der Natur beweiset, und Glückseligkeit als Lohn der Tugend predigt, für einen Thoren erklärt. Es ist leicht einzusehen, auf welcher Seite eigentlich die Thorheit sey. Die Tage des philosophischen Schwindels werden vergehen; wer sich dann nicht von ihm befallen ließ, wird hernach nicht nöthig haben, über sich selbst zu spotten. Die Vernunft müßte ja in der That nicht Vernunft seyn, wenn sie es lange zugeben könnte, daß man sie so widernatürlich verschraubte. Daß man sich aber in diesem Stücke fest auf sie verlassen könne, dies zeigt die Geschichte aller Hypothesen, Theorien und Systeme, welche jemals in der philosophischen Welt erschienen sind.

Ende des sechsten Bandes.

Anmerkung des Herausgebers.

Wer den zweiten Theil des Elpizon recht mit Nutzen lesen will, der thut wohl, wenn er vorher den Pistevon lieset. Beide Bücher gehören in der That zusammen. Im Pistevon ist das Daseyn Gottes so bewiesen, wie es nur bewiesen werden kann; mit je stärkerem Glauben an Gott man also zum Elpizon kommt, desto stärker wirken dann auch die Beweise desselben aus der Gottesidee für die menschliche Fortdauer.

KÖNIGL. KREISBIBLIOTHEK IN AUGSBURG

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sintenis, Christian Friedrich,

Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode

Bd.: Sechster Band

Köln 1811

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 3516 -5/6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11273807-1